Nazione e nazionalismi

Teorie, interpretazioni, sfide attuali

VOLUME 1

A CURA DI

Alessandro Campi
Stefano De Luca e Francesco Tuccari

historica

VOLUME
1

Nazione e nazionalismi

Teorie, interpretazioni, sfide attuali

A CURA DI

Alessandro Campi, Stefano De Luca e Francesco Tuccari

historica

Introduzione

Nel corso degli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso i temi della nazione e del nazionalismo sono stati oggetto, soprattutto nell'area culturale anglosassone, di ricerche storiche e interpretazioni scientifiche particolarmente originali e innovative, che in alcuni casi hanno innescato un ampio dibattito intellettuale. Questa ondata di studi era stata stimolata da un'attualità politica che aveva riproposto – in alcuni casi drammaticamente – l'importanza delle appartenenze o identità di tipo nazionale, dopo che queste ultime erano state considerate residuali o soggette ad un progressivo indebolimento. Come in via di scomparsa, prima che tornasse centrale sulla scena politica internazionale, era considerata la forma politico-istituzionale dello Stato-nazione.

A distanza di vent'anni da quella stagione particolarmente fertile, nazione e nazionalismo – nei loro rapporti con la democrazia e lo Stato – sembrano ancora occupare la scena storica e influenzare la lotta politica. Ma sembra essersi affievolito l'interesse degli studiosi nei loro confronti. Sembra essere venuta meno la capacità di questi ultimi di offrirne interpretazioni innovative o in grado di spiegarne gli sviluppi, le trasformazioni e il ruolo nell'età contemporanea.

Probabilmente è venuto il momento di rimettere mano ad un lavoro critico-analitico su questi temi, che tenga conto di come è andato evolvendo il quadro storico mondiale. C'è altresì la necessità di rileggere, per sottoporle ad una verifica empirico-concettuale, le letture avanzate, in particolare verso la metà degli anni Ottanta del Novecento, da studiosi quali Eric J. Hobsbawm, Benedict Anderson, Anthony D. Smith,

John Breuilly, Ernest Gellner. Le loro interpretazioni in alcuni casi possono essere considerate “classiche”, ma passati ormai trent’anni e più dalle loro formulazioni originarie può risultare utile offrirne una rilettura o revisione critica. C’è infine bisogno – visto il fiorire negli ultimi anni, in Europa e nel mondo, di partiti e movimenti che si richiamo al sentimento di appartenenza nazionale in polemica con la globalizzazione e i suoi effetti omologanti nonché con il fenomeno europeo (ma non solo) delle grandi migrazioni internazionali – di analizzare in che modo questi due concetti o categorie, nazione e nazionalismo, incidono e si presentano sulla scena storico-politica contemporanea.

Per fare ciò c’è naturalmente bisogno di non perdere il contatto con quella lunga tradizione di studi, riflessioni e ricerche che con i temi della nazione e del nazionalismo si è lungamente misurata tra Ottocento e Novecento, sviluppando approcci e chiavi di lettura che ancora oggi – purché meditati criticamente – possono risultare di grande utilità analitica. Cercare di spiegare come *oggi* si possano declinare e interpretare il concetto di nazione e il fenomeno del nazionalismo impone dunque una riflessione su come essi sono stati interpretati e concepiti nel *passato* da una schiera di dottrinari e studiosi, le cui elaborazioni – per essere a loro volta considerate classiche – non possono per questo essere giudicate superate o meritevoli di un interesse meramente erudito o accademico. Il tema ha certamente una valenza storico-scientifica, ma non se ne possono trascurare le ricadute sul piano dell’attualità politica.

È nato esattamente da queste premesse il convegno svoltosi a Perugia il 15-17 settembre 2016 sul tema *Nazione e nazionalismi. Teorie, interpretazioni, sfide attuali* e promosso dall’Istituto di Politica con la collaborazione della “Rivista di Politica” e del quadrimestrale “Storia del pensiero politico”.

Ai partecipanti – studiosi e ricercatori in gran parte giovani – è stato chiesto di inserire i loro contributi critici e interventi all’interno di alcune grandi aree di riflessione, individuate dai curatori dell’incontro secondo un criterio al tempo stesso storico-cronologico e tematico-concettuale.

La prima sezione, *Nazione e nazionalismo nella storia del pensiero politico: autori e correnti*, era quella dedicata – in una chiave di storia delle

idee – al modo con cui il fenomeno nazionale e il concetto di nazione sono stati letti, in Europa e in America, dal romanticismo, dalla tradizione risorgimentale italiana, dalle diverse correnti ideologiche dell'Ottocento (liberalismo, socialismo, conservatorismo), dal marxismo nelle sue diverse articolazioni ideologiche, dal pensiero d'ispirazione cristiana, dal fascismo e in generale dalla varie culture della destra otto-novecentesca. La richiesta fatta ai partecipanti alle tre giornate perugine era di non presentare riassunti di posizioni e teorie già ampiamente studiate nel corso dei decenni, ma di rivisitare criticamente – per quanto possibile – alcuni dibattiti o dottrine per valutare in che misura quest'ultimi possono essere considerati ancora attuali dal punto di vista critico-analitico.

La nazione e le scienze sociali era invece il tema-guida della seconda sezione. La domanda alla quale rispondere era la seguente: in che modo i classici della sociologia e delle scienze umane del primo Novecento (da Max Weber a Marcel Mauss, da Robert Michels a Edward H. Carr) hanno affrontato il tema della nazione e del nazionalismo, avviando di fatto lo studio in chiave *scientifica* di questi fenomeni? Senza le loro teorizzazioni, probabilmente l'ondata di studi, ricerche e teorie che si è avuta negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso non si sarebbe realizzata, ovvero avrebbe assunto un carattere diverso dal punto di vista metodologico e dei contenuti. Ma stranamente il contributo di questi autori classici, per quanto seminale e pioneristico, non sempre è stato valorizzato in sede critica come invece sarebbe stato necessario.

In che modo l'Italia si è rapportata, nel corso della sua storia più o meno recente, con il tema della nazione è stato invece l'argomento sviluppato nella terza sezione del convegno. Il titolo scelto per quest'ultima è stato il seguente: *Nazione e identità nazionale: il caso storico dell'Italia*. L'idea da cui si è partiti e che si è cercato di articolare è che la tradizione degli studi storico-politici e politico-sociali italiani possa rappresentare un utile caso di studio per capire come si è sviluppata tra Ottocento e Novecento la questione dell'identità nazionale. In questa sezione si è dunque suggerito di approfondire criticamente i lavori, a loro modo anch'essi classici, di autori del periodo risorgimentale e di storici del Novecento quali Federico Chabod, Carlo Curcio e Mario Albertini. Si è anche richiesto ai relatori di affrontare i diversi modi in cui è stata

pensata l'Italia dalle singole culture politiche o da pensatori e dottrinari quali Gioacchino Volpe, Giovanni Gentile, Antonio Gramsci, per arrivare fino ai giorni nostri; con una particolare attenzione, in questo caso, ai dibattiti in materia che si sono sviluppati soprattutto negli anni Novanta del secolo scorso (come ad esempio quelli stimolati dai lavori di Gian Enrico Rusconi, Ernesto Galli della Loggia, etc.). Questa sezione, come si può vedere dai saggi raccolti nel presente volume, è quella che probabilmente ha stimolato di più i partecipanti. Anche nel corso delle discussioni durante il seminario (e nelle pause dei lavori) si è molto riflettuto sul contributo dato dagli studiosi e pensatori italiani novecenteschi alla riflessione sul nazionalismo (le sue origini storico-culturali, le sue diverse espressioni ideologiche, le differenti forme politiche che ha assunto, ecc.).

Nella sezione dedicata al tema *Teorie contemporanee sulla nazione: una rilettura critica* ci si è posti come obiettivo quello di rileggere i contributi teorici elaborati – in particolare negli anni Settanta e Ottanta del Novecento – da autori e studiosi quali E. Hobsbawm, J. Breully, B. Anderson, Partha Chatterjee, E. Gellner, A. D. Smith, Immanuel Wallerstein, ecc. Si è trattato di una stagione di ricerca particolarmente creativa, che come accennato all'inizio di questa *Introduzione* merita – trascorsi trent'anni e più da essa – di essere ripensata criticamente nelle sue risultanze scientifico-intellettuali.

Pensare la nazione, oggi è stato invece il titolo della sezione conclusiva del convegno: quella di taglio più teorico-propositivo, finalizzata a sviluppare il tema della nazione e del nazionalismo nel contesto dell'attualità storica, alla luce cioè dei cambiamenti e delle trasformazioni che hanno investito in mondo nel corso dell'ultimo ventennio. I nodi storico-politici e concettuali da affrontare, secondo il suggerimento dei curatori, erano quelli relativi al rapporto tra nazione e violenza, nazione e populismo, al diffondersi di una prospettiva cosiddetta post-nazionale (come teorizzata da Jürgen Habermas e Ulrich Beck), alla relazione tra nazione e integrazione europea, alla sfida posta dagli attuali e sempre più prepotenti flussi migratori. Ma altri argomenti sono emersi dalle proposte di intervento pervenute e poi sviluppate nel corso dei lavori: quello delle Nazione senza Stati e degli Stati senza nazione, dello Stato

pluri- o multinazionale, del rapporto (a dir poco problematico e controverso) tra etnicità e nazione, della nazione come formula di legittimazione dei gruppi dirigenti, della nazione vista dal punto di vista delle relazioni internazionali, del superamento dell'idea di nazione nella logica degli ordinamenti sovranazionali, della nazione come forma storico-politica della democrazia, del nazionalismo nella prospettiva delle teorie femministe contemporanee ecc.

Il volume (diviso in due cospicui tomi) che il lettore ha oggi tra le mani raccoglie quarantacinque saggi. Si tratta di lavori inediti, scritti appositamente per questa occasione. Tutti rappresentano lo sviluppo, in forma analitica, dei contributi presentati al convegno. In quell'occasione i relatori sono stati oltre sessanta. Visto l'impegno editoriale che è stato richiesto per la realizzazione dell'opera viene quasi da ringraziare coloro che, per varie motivazioni, *non* hanno elaborato un testo scritto per quest'occasione. Nei limiti del possibile, il sommario del libro, diviso in quattro parti, ricalca la struttura del convegno perugino, per come l'abbiamo presentata e riassunta. I temi affrontati, singolarmente considerati, possono apparire eccessivamente eterogenei o sin troppo specialistici. Ma occorre guardare al volume nella sua interezza: si coglierà come la sua complessa articolazione esprima una relativa omogeneità e completezza. Ogni saggio naturalmente risente delle specifiche competenze disciplinari e della sensibilità intellettuale di ogni singolo Autore. Ma ciò che emerge dalla lettura globale del volume è, secondo i curatori, una *vue d'ensemble* assai aggiornata e completa della discussione scientifica sul tema della nazione, secondo i diversi approcci che possono essere utilizzati nello studio di questa complessa e controversa materia. Con la pubblicazione di questo volume crediamo perciò di aver offerto un contributo utile e prezioso agli studiosi e lettori interessati al tema.

Come sempre, condurre in porto un progetto tanto impegnativo richiede il concorso di molte energie. Particolarmente prezioso è stato l'aiuto venuto, nella fase di organizzazione dei lavori e di raccolta-correzione dei testi in vista della loro pubblicazione, da Marco Damiani, Andrea Falconi e Leonardo Varasano del Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. Come sempre squisita è stata l'ospitalità dei francescani del Convento di Monteripido, che da anni accoglie

i nostri incontri periodici: non riusciamo ad immaginare un ambiente più intellettualmente stimolante ed una cornice più rilassante per l'animo e la mente. Ma il ringraziamento più sentito va all'editore Francesco Giubilei, che ha accettato di sobbarcarsi l'onore di un'opera tanto voluminosa. In tempi culturalmente grami un simile impegno, frutto di una passione intellettuale che va evidentemente oltre le convenienze commerciali, è di quelli che lascia ben sperare: per il futuro della ricerca e per quello del libero confronto delle idee.

Perugia-Roma-Torino, gennaio 2018

Alessandro Campi, Stefano De Luca e Francesco Tuccari

PARTE PRIMA

Nazione e nazionalismo nella storia del pensiero politico: autori e correnti

I

Sieyès e la nazione

di Lucia Rubinelli

Nel 1789 Champion de Cicé, un noto membro del gruppo dei rivoluzionari moderati, descrisse il pensiero politico dell'Abbé Sieyès in questi termini: «nella sua perfezione, il particolare genio che l'ha elaborato ha decisamente sovrastimato le capacità della maggior parte delle persone che devono leggerlo e capirlo, e tutti dovrebbero essere in grado di leggere e capire» (Madival, Laurent, 1862: VIII, 292). Questo giudizio severo non fu affatto un caso isolato, ma riflette anzi la perplessità con cui molti, durante la Rivoluzione francese, guardarono all'Abbé Sieyès ed alle sue idee politiche. Questo atteggiamento non ebbe solo l'effetto di alienare simpatie politiche all'abate, ma influenzò anche la sua eredità intellettuale. Prova ne è che a partire dagli anni successivi alla sua morte fino ad oggi, in pochi si sono interessati alla totalità del suo pensiero e ancora di meno ne hanno colto la complessità. Spesso infatti lo studio del suo contributo al pensiero politico non indaga oltre il famoso pamphlet *Che cos'è il terzo stato?* e tende quindi ad associare Sieyès al gruppo di intellettuali moderati attivi nei primi anni della Rivoluzione. Nonostante questa associazione non sia sbagliata, essa racconta solo una parte della storia ed ha spesso offuscato la peculiarità del pensiero politico di Sieyès, soprattutto per quanto riguarda il tema della presente raccolta di scritti: la sua idea di nazione e le implicazioni politiche da essa derivate. Con questo saggio mi propongo quindi di rivisitare il corpo di scritti dell'abate per mettere in evidenza l'importanza giocata dal concetto di nazione non solo nel suo pensiero, ma anche e soprattutto nel suo progetto politico per il futuro della Francia post-rivoluziona-

ria. Procederò in quattro fasi. In primo luogo discuterò brevemente la vita e l'opera di Sieyès, in modo da chiarire il posizionamento, il ruolo e l'influenza che egli ebbe sugli eventi della Rivoluzione. In un secondo momento discuterò uno dei pochi passaggi in cui Sieyès offre una definizione dell'idea di nazione. Nel fare questo, cercherò di mettere in luce gli elementi concettuali che la compongono e ritraccerò l'importanza che essi ebbero nell'avviare il processo rivoluzionario. Nella terza sezione discuterò come l'idea di nazione abbia svolto, nel pensiero di Sieyès, la funzione di ridefinire l'identità e le competenze dell'agente democratico, il popolo. Essa gli diede gli strumenti per pensare il potere del popolo in modo tale da poter affermare il principio secondo cui i cittadini sono i detentori ultimi del potere ma, allo stesso tempo, limitarne in modo sostanziale l'esercizio. La quarta sezione approfondisce come, dopo aver reso la nazione il protagonista della politica democratica, Sieyès le attribuisca il 'potere costituente'. Lungi dall'essere equivalente all'idea di sovranità nazionale, il potere costituente della nazione completa il tentativo sieyèsiano di ridefinire il principio stesso del potere popolare così da limitarne la portata e le implicazioni concrete.

1.

Nato nel 1748 à Frejus, nel sud della Francia, Joseph-Emmanuel Sieyès fu presto indirizzato verso la carriera religiosa prima nella sua regione natale e poi nel collegio di Saint Sulpice a Parigi. Durante i suoi studi per divenire abate, Sieyès sviluppò interessi filosofici e ben presto si avvicinò ad autori quali gli economisti scozzesi, i filosofi della rivoluzione gloriosa in Inghilterra e i cosiddetti 'idéologues'. I manoscritti dell'epoca testimoniano della sua passione per le indagini filosofiche e presentano un'interessante lista di libri che avrebbero dovuto comporre la sua biblioteca immaginaria. Tra questi spiccano i nomi di Adam Smith, Thomas Hobbes e John Locke (è interessante notare la quasi totale assenza di Rousseau). Dopo aver completato la formazione religiosa, Sieyès venne nominato cancelliere della cattedrale di Chartres, ma continuò ad interessarsi più alla filosofia che alla religione, al punto da non

aver quasi mai officiato messa. Il suo profilo pubblico cambiò drasticamente tra il 1788 e il 1789, quando pubblicò una serie di pamphlets politici che lo resero estremamente celebre. Il primo, intitolato *Saggio sui privilegi* fu dato alle stampe nell'autunno del 1788 e presentò un violento attacco all'aristocrazia. Poco dopo seguirono altri due pamphlets, di cui l'ultimo, *Che cos'è il terzo stato?*, divenne il manifesto dei primi mesi della Rivoluzione. In questo testo Sieyès dichiara che l'autorità politica non deve risiedere nella volontà del monarca, come era tradizionalmente avveniva, ma deve appartenere al cosiddetto 'terzo stato', la parte produttiva della popolazione che, a differenza dei nobili (primo stato) e del clero (secondo stato) produce, commercia e mantiene viva l'economia dello stato. La notorietà e l'autorevolezza che questo pamphlet portò a Sieyès si manifestò nella sua elezione, tra i membri del terzo stato, alla Riunione degli Stati Generali di Francia nella primavera 1789. In questa posizione, Sieyès sollecitò l'abolizione della divisione sociale e politica in ordini, si oppose al voto per ordine e domandò la trasformazione della Riunione degli Stati Generali in Assemblea Nazionale Costituente. Dopo questi successi iniziali, Sieyès si spese per la scrittura della prima costituzione francese e, dopo poco, venne rieletto alla Convenzione Nazionale ma fu presto costretto a nascondersi, probabilmente nel sud della Francia, per scampare a morte certa durante gli anni del Terrore giacobino. Tornò protagonista della scena politica poco dopo la caduta di Robespierre, quando contribuì alla stesura della Costituzione dell'anno III e divenne membro del Direttorio, posizione che, probabilmente, gli permise di contribuire all'organizzazione del colpo di stato di Napoleone Bonaparte il 18 Brumario dell'anno VII (9 novembre 1799). Poco dopo l'ascesa al potere di Napoleone però le differenze di visioni politiche tra i due si fecero sempre più acute e di lì a poco Sieyès andò in esilio a Bruxelles, dove rimase fino a poco prima della sua morte, che avvenne il 20 giugno 1836 a Parigi.

Sieyès fu sicuramente una delle figure più interessanti e controverse della rivoluzione. Non solo contribuì enormemente allo sviluppo della teoria costituzionale francese, ma ebbe anche un ruolo di spicco nel concepire, teorizzare e realizzare il principio secondo cui l'autorità politica appartiene al popolo. Nel farlo, introdusse il concetto di nazione in

Francia e lo utilizzò per affermare e, al tempo stesso, limitare l'esercizio del potere da parte del popolo.

2.

Molto è stato scritto sulla nascita del concetto di nazione e il ruolo giocato da Sieyès nell'introdurlo nel vocabolario rivoluzionario è unanimemente riconosciuto (Pasquino, 1998; Goldoni, 2009, 2012). Non solo Sieyès preferì il termine 'nazione' alla parola 'popolo' ogni qualvolta dovesse riferirsi al soggetto politico rivoluzionario, ma il suo celebre pamphlet *Che cos'è il terzo stato?* fu letto da molti come un manifesto politico volto ad introdurre il concetto di nazione in Francia. Tuttavia, il ricercatore che volesse rinvenire nel corpus di testi sieyèsiani elementi di una teoria della nazione rimarrebbe sicuramente sorpreso e, al tempo stesso, deluso. È infatti interessante notare come, in tutti i suoi scritti, Sieyès utilizzi spesso il termine nazione, ma non spenda mai più di qualche parola per spiegare cosa intenda con questo termine e come esso si distingua da altri appellativi utilizzati per riferirsi al soggetto politico durante la rivoluzione. Questo apparente paradosso può essere spiegato in relazione al ruolo politico che Sieyès assegnò all'idea di nazione. Ben prima di essere un concetto teorico bisognoso di elaborazione intellettuale, l'idea di nazione fu per Sieyès uno strumento retorico da utilizzare per influenzare ed agire sugli eventi politici in Francia: inizialmente nella battaglia contro l'Ancien Regime e, successivamente, contro le frange più estreme della rivoluzione che sostenevano idee affini alla democrazia diretta.

Ma prima di discutere come Sieyès utilizzò l'idea di nazione per affermare la sua visione politica, è bene esaminare i pochi passaggi in cui egli discusse esplicitamente tale concetto. Come già accennato, il testo di riferimento è *Che cos'è il terzo stato?* In questo libriccino Sieyès mobilita tutte le sue capacità retoriche per affermare che il tradizionale principio di legittimità monarchica – vigente in Francia all'epoca – deve essere abbandonato e, con esso, anche l'organizzazione della società in ordini. L'obiettivo polemico principale è quindi la divisione sociale in

ordini (o stati) – nobiltà, clero e terzo stato – che fino all'estate 1789 caratterizzava l'assetto sociale, economico e politico francese e sosteneva il modello di legittimità monarchica. In opposizione a questo modello di società Sieyès propone di pensare la collettività in termini di 'nazione' e qui, a poche righe dall'inizio del pamphlet, troviamo uno dei rarissimi passaggi in cui Sieyès sembra offrire elementi di una definizione del termine. Egli scrive che la nazione è «un corpo di associati che vivono sotto una legge comune e sono rappresentati dallo stesso potere legislativo» (1989a: 10). Questa definizione è composta da due elementi, ognuno corrispondente a una delle due funzioni principali che Sieyès attribuisce all'idea di nazione: il primo elemento è l'idea che la nazione sia un «corpo di associati che vivono sotto una legge comune», il secondo tocca la relazione che questo corpo ha con il potere politico per eccellenza, quello legislativo, e afferma che deve essere basata sul principio della rappresentanza. Il secondo elemento sarà discusso nella terza parte di questo scritto, per ora mi concentrerò quindi sulla prima parte della definizione.

Come accennato in precedenza, Sieyès non descrive in dettaglio cosa intenda con l'espressione «corpo di associati», se non per un passaggio chiave del pamphlet in cui spiega come la nazione, per essere completa, deve essere composta da persone che contribuiscono al sostentamento e all'arricchimento del paese. Egli procede quindi a discutere l'identità e la composizione del «corpo di associati» non in base a criteri astratti, ma elencando chi possa esserne legittimamente considerato membro in relazione al lavoro compiuto e al contributo che questo apporta allo sviluppo dello stato. Nello specifico, Sieyès prende in considerazione due macro-categorie di lavoratori che compongono la nazione: coloro che sono impegnati nel settore privato e i lavoratori nei servizi pubblici. Tra i primi Sieyès enumera i lavoratori di campagna, la manodopera, i commercianti, i negozianti e tutti coloro che offrono servizi alla persona (dalle professioni liberali ai servizi domestici). Queste quattro categorie di cittadini laboriosi, come li chiama Sieyès, provengono dal terzo stato, cioè da quella fascia della popolazione che non rientra né nei ranghi dell'aristocrazia né in quelli del clero. Una situazione simile la si ritrova anche tra i lavoratori della seconda macro-categoria, coloro che

offrono servizi pubblici. Questi includono l'esercito, la chiesa, l'amministrazione e il diritto. Anche nel caso di questi servizi, Sieyès afferma, diciannove ventesimi del lavoro sono portati a termine da membri del terzo stato. Ne consegue quindi che tutti gli ambiti di lavoro – pubblici e privati – che contribuiscono a rendere possibile la vita della nazione sono nelle mani del terzo stato. Da questo Sieyès trae due conclusioni: la prima è che qualunque osservazione empirica della realtà francese dimostra la necessità di pensare la nazione in termini di organizzazione economica del paese; la seconda conclusione enfatizza come, visti i dati socio-economici raccolti e discussi, il terzo stato, da solo, contiene tutto ciò che è necessario per formare una nazione completa. La nazione diviene dunque, per Sieyès, l'insieme dei cittadini che contribuiscono a sostenere e sviluppare la struttura economica del paese. E, come dimostrato dai dati socio-economici discussi, questo insieme di cittadini coincide con il terzo stato.

La prima parte della pressoché unica discussione del termine nazione che troviamo in Sieyès è quindi di natura economica. Sieyès non offre né una teoria completa dello sviluppo della nazione (come hanno fatto molti teorici dello stato di natura), né una discussione dettagliata su quali elementi, culturali o razziali, la costituiscano. Al contrario, egli sottolinea solo l'importanza economica che i suoi membri hanno per lo sviluppo e il regolare funzionamento del paese. Questa apparente mancanza di riflessione teorica potrebbe risultare sorprendente, considerato che Sieyès è spesso ritenuto uno dei principali teorici della nazione. Tuttavia, ciò che rende l'idea di nazione di Sieyès interessante è meno come lui la teorizza e più come la utilizza al fine di ottenere una serie di importanti risultati politici. Questi sono principalmente due e corrispondono ai due elementi che compongono la definizione di nazione citata sopra. Per iniziare con il primo, l'obiettivo politico di Sieyès è chiaro già dalle prime pagine del pamphlet *Che cos'è il terzo stato?* ed è enunciato nella prima parte della definizione discussa sopra. Sieyès afferma che la nazione è un corpo di associati che vivono sotto una legge comune. Chi componga il corpo di associati è stato appena discusso, ora bisogna vedere che significato Sieyès attribuisce al fatto che essi debbano vivere con una legge comune. Nel suo primo pamphlet, il *Saggio*

sui privilegi, Sieyès discute come i membri del primo e del secondo stato – nobili e clero – siano privilegiati in quanto abbiano accesso diretto alla creazione della legge, che è quindi orientata a servire i loro interessi contro quelli del terzo stato. Sieyès denuncia inoltre come i membri dei primi due stati siano privilegiati anche in quanto spesso dispensati dal dover obbedire alla legge: essi hanno mezzi a loro disposizione per situarsi al di fuori del perimetro dettato dal diritto vigente. Questo, secondo Sieyès, dà vita ad un doppio sistema giuridico in cui il terzo stato è l'unico ad essere sottoposto a leggi che non contribuisce a creare e che non agiscono nel suo interesse. Non esiste quindi una legge comune a tutti i cittadini francesi.

Ed è per contrastare questo stato di cose che Sieyès, nella primavera del 1789, mobilita l'idea di nazione al fine di vendicare il ruolo politico dei membri del terzo stato. Se il terzo stato compone la quasi totalità delle persone economicamente attive, esso da solo costituisce la totalità della nazione. Come è quindi possibile, Sieyès si chiede, che questo non abbia un corrispondente peso politico e non sia riflesso a livello legislativo? I membri del terzo stato si sobbarcano tutti gli oneri derivanti dal sostentamento della nazione, ma non solo non ne ricevono gli onori, non hanno nemmeno diritto di partecipare alle decisioni legislative che riguardano la loro vita, il loro lavoro ed il loro paese. Nelle parole di Sieyès, il terzo stato «assomiglia a un uomo forte e robusto con un braccio però incatenato. Se sottraiamo l'ordine privilegiato, la nazione non sarebbe sminuita dalla perdita, ma anzi ne guadagnerebbe. Cos'è dunque il terzo stato? Tutto; ma un tutto che è incatenato e oppresso. Cosa sarebbe senza l'ordine privilegiato? Tutto, ma un tutto finalmente libero e fiorente. Niente può funzionare bene senza il terzo stato, ma tutto andrebbe molto meglio senza gli altri due ordini» (1989a: 12). Il terzo stato, che da un punto di vista economico corrisponde già alla totalità della nazione (il corpo di associati), deve quindi ottenere un peso politico corrispondente al suo ruolo ed alla sua importanza economica. La nazione deve diventare dunque, secondo Sieyès, la sola unità politica rilevante e, come tale, deve vivere sotto una legge che sia nell'interesse generale e che si applichi uniformemente a tutti i cittadini. Gli antichi privilegi della nobiltà e del clero devono quindi essere aboliti, insieme

all'idea stessa che esistano degli ordini privilegiati all'interno della società. La collettività statale non deve più essere divisa in ordini, ma unita all'interno di una nazione unica i cui membri contribuiscono collettivamente alla creazione della legge e vi sono sottoposti in maniera uguale ed uniforme. Sieyès spende quindi il resto del pamphlet a discutere cosa debba essere fatto per trasformare la Francia da un paese diviso in ordini e governato da due diversi sistemi giuridici ad una nazione unica, in cui i membri dell'ex-terzo stato possano avere un ruolo politico in linea con il loro ruolo economico. Le misure suggerite da Sieyès a questo fine sono più radicali di quelle richieste dai rappresentanti del terzo stato alla Riunione degli Stati Generali e comprendono la scrittura di una nuova costituzione, che dia un'organizzazione alla nazione, delle forme e delle leggi proprie a sostenerne l'azione e lo sviluppo. Ed è proprio per analizzare il tipo di costituzione che Sieyès immagina per la Francia che è necessario ora concentrarsi sulla seconda parte della definizione di nazione menzionata sopra: il corpo di associati non solo deve essere sottoposto ad una legge comune, ma deve anche essere rappresentato dalla stessa legislazione.

3.

Una volta abolita la divisione sociale in ordini, nel giugno 1789 Sieyès ottenne che la Riunione generale dei tre stati fosse trasformata in Assemblea Nazionale Costituente. In quanto membro di spicco dell'Assemblea, egli ebbe ripetutamente occasione di elaborare idee e progetti politici in seno all'Assemblea. Comune a molti di questi è, ancora una volta, l'utilizzo del termine nazione. Come in precedenza, Sieyès non si sofferma a discuterne la definizione, ma fa chiaramente riferimento a quella offerta in *Che cos'è il terzo stato?* Tuttavia, dall'estate 1789 in poi, Sieyès non usa più l'idea di nazione per rivendicare il ruolo politico del terzo stato, che in quanto ordine è stato abolito ed ha ora pieno riconoscimento politico nell'Assemblea Nazionale Costituente. Al contrario, Sieyès utilizza l'idea di nazione enfatizzando il secondo elemento della definizione discussa sopra: la nazione come un corpo di associati che

devono essere rappresentati dalla stessa legislazione. L'idea di nazione diviene quindi uno strumento concettuale per difendere il principio secondo cui il titolare del potere politico non è il popolo inteso come l'insieme dei privati cittadini, ma la nazione. Questa, essendo diversa e superiore alla somma dei suoi membri, può esercitare il suo potere solo tramite la delega a rappresentanti. Per comprendere l'importanza di questo uso del termine nazione è necessario fare un passo indietro ed analizzare brevemente le varie possibilità discusse dai costituenti durante il processo di stesura della prima costituzione rivoluzionaria. In questo contesto non solo si scontrarono visioni completamente diverse della democrazia, ma anche modi diversi di pensare al soggetto politico democratico ed alle sue capacità di esercizio del potere politico.

In particolare, poco dopo la trasformazione della Riunione degli Stati Generali in Assemblea Nazionale Costituente i delegati iniziarono a chiedersi come tradurre il principio secondo cui il potere appartiene al popolo in strutture istituzionali concrete e funzionanti. Per fare questo, essi si resero conto di dover specificare chi effettivamente fosse il popolo e quale fosse il contenuto e l'estensione del potere che gli apparteneva. I verbali dei primi mesi di lavoro dell'Assemblea sono quindi particolarmente interessanti proprio perché testimoniano della varietà di modi in cui il principio del potere del popolo fu interpretato. Tra questi, quello offerto da Sieyès venne parzialmente adottato dall'ala moderata dell'Assemblea ma fu ferocemente contestato dai delegati più radicali. L'opposizione tra questi due modi di pensare il potere del popolo è riflessa nell'uso del termine 'nazione' da parte dei moderati e 'popolo' da parte dei radicali. Nello specifico, i delegati più radicali (tra cui i nomi più noti erano quelli di Robespierre, Salle e Pétion) difendevano l'idea che il potere dovesse appartenere ad ogni singolo cittadino, che deteneva quindi il diritto di esercitarlo direttamente in una vasta gamma di occasioni. Essi insistevano affinché il re avesse il potere di rigettare qualunque proposta legislativa dell'assemblea egli ritenesse dubbia e rimetterne il giudizio ai cittadini, convocati a referendum; i radicali difesero anche l'introduzione del mandato imperativo al fine di dare ai cittadini l'opportunità di influenzare direttamente l'agenda dei lavori parlamentari e di controllarne gli sviluppi. Inoltre, i delegati radicali enfatizzaro-

no la necessità di delegare poteri ai distretti locali che, in quanto radicati nel territorio, avrebbero coinvolto la popolazione direttamente nei processi legislativi. Ed è proprio per enfatizzare il ruolo diretto dei cittadini nell'esercizio del potere che i radicali decisero di utilizzare solo il termine popolo per riferirsi al soggetto politico democratico. Al contrario, Sieyès fece uso estensivo del termine nazione, esattamente al fine di enfatizzare un'interpretazione completamente diversa del principio secondo cui il potere appartiene al popolo e, almeno in parte, questa interpretazione ottenne il consenso di delegati moderati quali Mirabeau, Mounier, Lafayette e Lally-Tollendal.

L'idea di nazione assunse quindi un ruolo fondamentale: da un lato divenne uno strumento per combattere, a livello retorico, l'opposizione radicale in seno all'Assemblea, dall'altro lato divenne l'emblema di un certo modo di pensare la politica democratica durante la rivoluzione. Questo trova le sue radici nelle riflessioni che Sieyès sviluppò ben prima della rivoluzione, durante gli anni del seminario e dei suoi studi filosofici. In questo periodo infatti Sieyès si interessò molto al pensiero degli economisti scozzesi e, tra questi, lo colpì la teoria della divisione del lavoro di Adam Smith. In vari passaggi dei suoi manoscritti Sieyès enfatizza come l'elemento caratterizzante la modernità sia la complessità dei sistemi economici statali e la conseguente divisione del lavoro tra i cittadini. Nelle parole di Sieyès, «La ragione, o almeno l'esperienza, dice all'uomo: tu riuscirai tanto meglio nelle tue occupazioni se sarai in grado di limitarle. E concentrando tutte le facoltà del tuo spirito su solamente una parte ridotta della totalità dei lavori utili, tu otterrai un risultato migliore con meno sofferenze e meno costi. Da questo nasce la divisione del lavoro, effetto e causa della crescita di ricchezze e del perfezionamento dell'industria umana. Questo soggetto è perfettamente sviluppato nell'opera del dottor Smith» (1989b: 34-5). La divisione del lavoro è quindi un fatto incontrovertibile della modernità e contribuisce sostanzialmente allo sviluppo sociale. Tuttavia, Sieyès spiega, la divisione del lavoro richiede che ogni individuo si specializzi in una mansione particolare e deleghi tutte le altre a persone che sono, esse stesse, specializzate nel loro ambito di competenza. Questo, sostiene Sieyès, è l'essenza del principio di rappresentanza ed è visibile in ogni

ambito della vita sociale. Ad esempio, un panettiere che voglia inviare una lettera a Bordeaux non ha né il tempo né le competenze per portarla lui stesso a Bordeaux e quindi si trova costretto a delegare l'esecuzione di questa mansione ad una persona specializzata, il postino. Questo non solo svolge un compito a nome del panettiere, ma nel farlo lo rappresenta. La rappresentanza diventa quindi l'altra faccia della medaglia della divisione sociale del lavoro e, in quanto tale, è presente in ogni aspetto della vita economica, sociale e politica di un paese moderno come la Francia. Come si legge nei manoscritti, Sieyès sostiene che «ovunque ci sia la divisione del lavoro, tutto è rappresentanza» (2007: 59); il che significa che quest'ultima «è ovunque, nella sfera privata come nel settore pubblico: è la madre di tutte le industrie produttive e del commercio, come anche del progresso politico e liberale. Potrei spingermi addirittura oltre e dire che è parte integrante dell'essenza stessa della vita sociale» (1989c: 13-14).

L'implicazione che ne consegue è che, anche nell'ambito politico, è necessario ed inevitabile ricorrere alla rappresentanza. L'attività politica, scrive Sieyès, è soggetta alla divisione del lavoro tanto quanto ogni altra mansione. Per provarlo, basta chiedere a un qualunque cittadino lavoratore, al postino dell'esempio precedente, se abbia il tempo e le competenze per gestire la cosa pubblica e la risposta, secondo Sieyès, sarà inevitabilmente negativa. Da questo ne consegue che anche se il potere nominalmente appartiene a tutti i cittadini, questi non lo possono esercitare direttamente perché impegnati nelle loro mansioni quotidiane. Di conseguenza, essi si trovano a doverne delegare l'esercizio a politici di professione. Questo, a suo gudizio, è un fatto incontrovertibile della modernità ed è nell'interesse del paese abbracciarne le conseguenze. Come spiega davanti ai suoi colleghi in Assemblea Nazionale Costituente nell'ottobre del 1789, la divisione del lavoro «va a vantaggio di tutti i membri della società. Essa appartiene ai lavori politici come a tutti i tipi di lavoro produttivo. L'interesse comune, il miglioramento dello stato sociale stesso, ci impone di fare del governo una professione particolare» (1989c: 35). Questo, tuttavia, non significa, nella sua visione, il completo abbandono dell'attività governativa nelle mani dei rappresentanti. Richiamando quanto discusso sopra, la legge deve

essere il risultato del volere di tutta la comunità e i cittadini, in quanto detentori ultimi dell'autorità politica, devono conservare delle possibilità di influenzarne la creazione. Questo avviene tramite l'elezione dei rappresentanti e la valutazione e il controllo del loro lavoro ad intervalli regolari, non tramite la partecipazione diretta dei cittadini alla formazione della volontà politica e quindi della legge, come invece vorrebbero i deputati radicali in assemblea. La legge, secondo Sieyès, non può che essere il risultato delle deliberazioni degli esperti della politica, i rappresentanti, che agiscono in base al loro mandato elettorale. L'indirizzo politico che risulta da queste deliberazioni è quindi qualcosa di quantitativamente e qualitativamente diverso dalla somma delle volontà private dei cittadini. Non è quindi il volere del popolo, inteso come l'insieme dei cittadini, anche se dipende dall'autorizzazione di questi tramite l'elezione dei rappresentanti. Al contrario, è la volontà della comunità nel suo insieme, quella che Sieyès chiama la nazione. Questa, essendo diversa dalla somma delle sue parti perché comprendente tutti i lavori pubblici e privati e le loro intersezioni, non ha una volontà direttamente corrispondente alle preferenze individuali dei cittadini. Al contrario, la volontà della nazione può essere formulata concretamente e tradotta in testi legislativi solamente tramite il lavoro dei rappresentanti in parlamento che, essendo specializzati nel lavoro della politica, sono in grado di estrarre dalle volontà private la volontà della collettività nazionale.

Ecco quindi che l'idea di nazione diviene per Sieyès lo strumento per proporre una visione della politica democratica alternativa a quella offerta dai deputati radicali. Il principio secondo cui il potere appartiene al popolo per lui non significa che ogni singolo cittadino deve contribuire direttamente alla creazione della legge. Al contrario, l'esercizio del potere, nella sua opinione, appartiene alla nazione. Questo significa che il cittadino utilizza il suo potere per eleggere dei rappresentanti che, insieme, rappresentano la nazione e, cosi facendo, agiscono per essa. Il significato della seconda parte della definizione di nazione discussa sopra diventa quindi chiaro: non solo in uno stato moderno come la Francia la nazione è l'unità politica fondamentale, ma è possibile accedere alla sua volontà solo tramite il lavoro degli 'esperti della politica', i rap-

presentanti riuniti in un'assemblea legislativa unica. L'idea di nazione serve quindi a Sieyès per ottenere un secondo obiettivo politico: dopo averla utilizzata per abolire la divisione sociale in ordini e affermare che l'autorità politica deve appartenere alla comunità politica nel suo insieme, egli utilizza l'idea di nazione per limitare il potere che lui stesso ha reclamato per i cittadini francesi. Questo, lungi dall'implicare pratiche di democrazia diretta, è circoscritto all'elezione di rappresentanti in parlamento.

La distanza che separa la visione della politica democratica di Sieyès da quella radicale, evidenziata dall'utilizzo di parole diverse per indicare il soggetto del potere politico (la nazione o il popolo), è riflessa anche nella distanza che separa i progetti costituzionali dei due gruppi. Come dice lo stesso Sieyès in Assemblea, uno è un progetto democratico (e con questo termine fa riferimento alla concezione antica della democrazia), l'altro è un progetto basato su principi democratici, ma rappresentativo: «la Costituzione puramente *democratica* diviene non solamente impossibile in una grande società; ma anche nello stato più piccolo essa è molto meno appropriata ai bisogni della società, molto meno capace di ottenere il fine dell'unione politica che la Costituzione *rappresentativa*» (1988c: 35). L'idea di nazione è il concetto che gli permette di dare fondamento alla costituzione rappresentativa e di distinguerla chiaramente dalla costituzione puramente democratica. Nella seconda l'indirizzo politico dello stato è determinato dalla volontà espressa direttamente dai singoli cittadini, mentre nel caso della costituzione rappresentativa esso risulta dalla capacità dei rappresentanti di identificare il volere della nazione.

4.

Per completare la presente analisi dell'uso e delle implicazioni dell'idea sieyèsiana di nazione è necessario, in ultimo, discutere come egli intendesse realizzare in termini istituzionali il suo progetto politico. Abbiamo visto come l'idea di nazione lo abbia aiutato ad abolire la divisione sociale in ordini, a stabilire il principio democratico secondo cui

il potere appartiene a tutta la collettività e ad affermare che questo potere deve però essere esercitato da rappresentanti. Questi erano per lui i principi chiave della costituzione rappresentativa. Ma una questione rimane aperta: che tipo di potere è quello che appartiene alla nazione, e che uso possono farne i rappresentanti? Nel rispondere a questa domanda non solo Sieyès si oppose ai deputati radicali, ma si allontanò anche dalle idee che animavano i suoi colleghi moderati. Entrambi questi gruppi, per quanto diversi, sostenevano infatti che il potere coincidesse con la sovranità e che questa potesse appartenere al popolo, secondo i radicali, o alla nazione, secondo i moderati. Nel primo caso la sovranità era quindi esercitata direttamente o semi-direttamente, nel secondo caso tramite rappresentanti. Sieyès si oppose ad entrambi i modi di pensare l'autorità politica e introdusse, come alternativa, l'idea del potere costituente della nazione.[1]

Questo potere era diverso dalla sovranità perché, al contrario di essa, non implicava un potere assoluto e illimitato. L'idea di sovranità, secondo Sieyès, era un rimasuglio del principio di legittimità monarchica e, in quanto tale, era problematica perché impediva di pensare il potere in termini di autorizzante ed autorizzato. Sieyès spiegò questa sua preoccupazione sottolineando che i suoi colleghi all'assemblea utilizzavano, per concettualizzare il potere politico, delle nozioni:

> che assomigliavano alle idee esagerate utilizzate per adornare quello che loro chiamano sovranità' e che essa 'ora appare così colossale nella nostra immaginazione perché lo spirito francese, ancora pieno di superstizioni monarchiche, la ha equipaggiata con l'eredità di tutti gli attributi pomposi e i poteri assoluti che un tempo risplendevano sulle sovranità usurpate. Abbiamo addirittura visto lo spirito pubblico, nella sua immensa generosità, innervosirsi per non averne ricevuti di più; abbiamo detto, con orgoglio patriottico, che se la sovranità dei grandi re era cosi potente e temibile, la sovranità di un grande popolo doveva esserlo ancora di più (1789d: 8).

1 Questa parte dell'articolo discute alcune idee che ho già sviluppato in precedenza (Rubinelli, 2016).

Di conseguenza, pensare il potere del popolo tramite l'idea di sovranità era, secondo Sieyès, inevitabilmente fuorviante e pericoloso. Se attribuita direttamente al popolo, come suggerito dai radicali, questa sovranità avrebbe dato vita a pratiche di despotismo popolare e avrebbe potenzialmente dato la possibilità ai cittadini di esercitare il potere senza controlli ne limiti. Alternativamente, se attribuita alla nazione, come suggerivano i moderati, l'idea di sovranità avrebbe conferito l'esercizio del potere ai rappresentanti che avrebbero quindi potuto utilizzarlo senza limiti, cosi espropriando dell'autorità i cittadini e ignorando i confini del loro mandato. Entrambe le possibilità appaiono estremamente problematiche a Sieyès che, al contrario, pensa che il cuore della democrazia moderna risieda nel principio secondo cui la nazione detiene il potere ma autorizza i rappresentanti ad usarlo a suo nome. Questi però devono farlo entro chiari limiti, per evitare di espropriarne la nazione de facto. L'idea di sovranità, secondo l'abate, si presta concettualmente a questa espropriazione, perché è concepibile solamente come un potere unico ed indivisibile. Chiunque lo eserciti ha quindi un potere illimitato. La soluzione da lui proposta ai deputati in Assemblea è quindi quella di eliminare dal vocabolario politico il termine sovranità e di sostituirlo con «potere costituente della nazione».

Secondo Sieyès il potere costituente esprime la forma più alta di potere politico e si manifesta esclusivamente nel processo di fondazione dell'ordine statale, durante la scrittura della costituzione. Questo potere appartiene alla nazione ed essa lo esercita senza limiti perché non esiste alcuna autorità superiore ad essa. Come egli spiega, «Il potere costituente può fare tutto [...] La nazione che quindi esercita il più ampio e più importante dei suoi poteri deve essere, nell'esercizio di questa funzione, libera da ogni limite e forma, a parte quelli che lei stessa ha liberamente deciso di adottare» (1789a: 35). Tuttavia, come discusso sopra, i cittadini non possono prendere parte direttamente al processo di scrittura della costituzione. La divisione del lavoro non lo permetterebbe. I cittadini quindi autorizzano, ex-ante nel caso di un'elezione straordinaria o ex-post nel caso di un referendum sulla costituzione, la scrittura del testo costituzionale da parte dei rappresentanti della nazione. Questi, nello scrivere il testo, rappresentano la nazione e ne interpretano il volere politico.

Una volta finito il lavoro di stesura, la costituzione entra in vigore, il potere costituente della nazione viene sospeso ed il sistema politico viene governato dal potere costituito. Questo non è esercitato dai cittadini, che sono impegnati nelle loro mansioni specializzate, ma è una combinazione di poteri delegati a rappresentanti che possono però agire solo in accordo con il volere dei cittadini, seguendo le regole ed i limiti dettati dalla costituzione. I rappresentanti, in quanto parte dell'ordine costituito, «non possono cambiare niente nelle condizioni della loro delega» perché «i poteri pubblici sono sottomessi alla legge, a regole e forme che i rappresentanti non sono autorizzati a cambiare» (1989e: 35). E questa è la differenza fondamentale tra le idee di sovranità nazionale e popolare difese in Assemblea e la nozione di potere costituente di Sieyès. Le prime due non rendono possibile pensare i limiti del potere: chiunque lo detenga, i cittadini o i rappresentanti, può esercitarlo illimitatamente perché la nozione stessa di sovranità, a suo giudizio, esclude concettualmente la possibilità di pensare i limiti del potere. L'idea da lui proposta invece implica una gerarchia rigida tra il potere costituente ed il potere costituito: la nazione detiene il potere costituente ma lo esercita indirettamente, mentre i delegati detengono un potere derivato (perché costituito) e lo possono esercitare solo entro i limiti stabiliti dalla costituzione. La costituzione, che può essere cambiata solo tramite un nuovo ricorso al potere costituente della nazione, garantisce la separazione tra il potere costituente della nazione e il potere costituito dei rappresentanti. Il risultato di questa costruzione teorica è ciò che Sieyès chiama «costituzione rappresentativa», un sistema politico in cui i rappresentanti esercitano il potere in nome della nazione, ma nel rispetto dei limiti derivanti dal fatto che essa è e rimane la detentrice ultima dell'autorità politica.

L'idea di potere costituente completa quindi il progetto politico di Sieyès. Da un lato, essendo attribuita alla nazione, gli permette di affermare con precisione che tipo di potere politico appartenga alla collettività, e come esso sia differente da quello tradizionalmente attribuito al re o agli ordini privilegiati. In questo senso l'idea di potere costituente va di pari passo con la prima parte della definizione di nazione discussa sopra. Dall'altro lato, l'idea offre a Sieyès uno strumento in più per raf-

forzare quanto già discusso in relazione alla seconda parte della definizione di nazione. Nel distinguere il potere di fondare un ordine politico (costituente) dal potere di ordinaria amministrazione governativa (costituito), Sieyès istituzionalizza l'idea che spetti agli esperti nel mestiere della politica, e non ai singoli cittadini, l'esercizio ordinario del potere. Inoltre, la gerarchia tra il potere costituente e il potere costituito gli permise di dettare chiari limiti all'esercizio del potere da parte dei rappresentanti. Rigettando l'idea di sovranità nazionale e scegliendo invece di attribuire alla nazione il potere costituente, egli trovò un modo di affermare il principio democratico del potere del popolo e di limitarne, al tempo stesso, l'esercizio diretto da parte della popolazione.

5.

Con questo articolo ho inteso approfondire il concetto di nazione elaborato dall'Abbé Sieyès nei primi mesi della Rivoluzione francese. Dopo aver brevemente presentato i momenti salienti della sua biografia, ho discusso una delle poche definizioni del termine offerte dall'abate. Questa è di natura principalmente economica e può essere divisa in due parti, ognuna delle quali rivela componenti fondamentali del suo progetto politico. La prima parte svela come egli abbia utilizzato l'idea di nazione per contestare il principio monarchico di legittimità politica e la divisione della società in ordini corrispondenti all'aristocrazia, al clero ed al terzo stato. Diversamente da essi, la nazione è per Sieyès la collettività di persone economicamente attive sul territorio francese e che, come tale, deve diventare titolare dell'autorità politica. Una volta ottenuta l'abolizione degli ordini sociali e la creazione dell'Assemblea Nazionale Costituente, Sieyès utilizza l'idea di nazione per affermare la sua interpretazione del principio del potere popolare contro quella offerta dai deputati radicali in assemblea. A differenza di questi, egli afferma che il potere di indirizzo politico non può e non deve essere esercitato direttamente dai cittadini, ma da rappresentanti eletti per agire nel nome e nell'interesse della nazione. Quest'ultima, infatti, è diversa dalla semplice somma dei cittadini e dei loro interessi, e può essere rap-

presentata nel suo insieme solo in parlamento dagli 'esperti della politica'. Ho infine evidenziato come Sieyès abbia rifiutato di associare l'idea di nazione al termine 'sovranità', in quanto questo non permetteva di pensare i limiti dell'esercizio del potere. Attribuendo alla nazione il potere costituente egli distingue invece tra l'autorità politica primaria, che appartiene alla nazione, e l'esercizio del potere da parte dei rappresentanti entro limiti stabiliti dalla costituzione. L'associazione tra l'idea di nazione e quella di potere costituente permette quindi a Sieyès di completare il suo progetto politico: affermare il principio secondo cui l'autorità politica appartiene alla totalità dei cittadini ma delegarne l'esercizio a rappresentanti.

Bibliografia

Goldoni, M. (2009), *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze.

Goldoni, M. (2012), *At the Origins of Constitutional Review: Sieyès' Constitutional Jury and the Taming of Constituent Power*, in «Oxford Journal of Legal Studies», II, 32, pp. 211–234.

Madival, J., Laurent E. (a cura di) (1862), *Archives Parlementaires de 1789 à 1860: recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres françaises*, Librairie administrative de Paul Dupont, Paris.

Pasquino, P. (1998), *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Odile Jacob, Paris.

Pasquino, P. (2016), *I due corpi del popolo: potere costituente e democrazia*, in «Rivista di Politica», n. 4, pp. 39-46.

Rubinelli, L. (2016), *How to think beyond sovereignity: on Sieyès and constituent power*, in «European Journal of Political Theory», online first, pp. 1-21.

Sieyès E. (1989a), *Qu'est-ce que le tiers état?*, in Dorigny, M. (ed.) *Oeuvres de Sieyèss*, EDHIS, Paris.

Sieyès E. (1989b), *Observations sur le rapport du comité de constitution*, in Dorigny, M. (ed.) *Oeuvres de Sieyèss*, EDHIS, Paris.

Sieyès, E. (1989c), *Dire de l'Abbè Sieyès sur la question du veto royal,*

à la séance du 7 septembre 1789, in Dorigny, M. (ed.) *Oeuvres de Sieyèss*, EDHIS, Paris.

Sieyès E. (1989d), *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution*, in Dorigny, M. (ed.) *Oeuvres de Sieyèss*, EDHIS, Paris.

Sieyès E. (1989e), *Preliminaire de la constitution*, in Dorigny, M. (ed.) *Oeuvres de Sieyèss*, EDHIS, Paris.

2

Il nazionalismo americano e la Guerra di secessione

di Dario Caroniti

Quando gli Stati Uniti ottennero l'indipendenza, la composizione etnica del paese non era diversa da quella della madre patria inglese. Le rivendicazioni americane non ebbero allora un carattere nazionale. Il popolo americano, dalla Dichiarazione di indipendenza, emerse come quell'insieme di uomini che si riconosceva nel credo che «il Creatore abbia dotato gli uomini di particolari diritti, tra i quali il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità», principi questi tratti dalla tradizione europea e anglosassone in particolare, alla quale ci si richiamava espressamente per condannare le violazioni della legalità costituzionale operata dalla corona di Inghilterra.

La stessa costituzione, con la frase «Noi, il popolo degli Stati Uniti», non delineava i tratti o la composizione di detto popolo, richiamandosi così di fatto alla Dichiarazione di indipendenza e alla tradizione storica del paese. Collegandosi alla definizione di Agostino di comunità politica, gli Stati Uniti si delinearono come «una moltitudine aggregata dall'universalità del diritto e dalla comunanza di interessi» (Agostino, 21.2). L'universalità del diritto, o ordine giusto, era quello istituito dal Creatore, uguale per tutti gli uomini, o comunque per tutti i cristiani, mentre i comuni interessi erano determinati, prima, dalla rivendicazione del ruolo dei parlamenti coloniali contro le pretese egemoniche del parlamento inglese e, poi, dalla volontà di darsi un proprio ordinamento costituzionale federale, rispondente alle esigenze di autogoverno e libera partecipazione alle scelte comuni, pur sotto un governo forte che rispondesse alle necessità esistenziali della comune difesa e dell'amministrazione della giustizia.

Sarebbe tuttavia azzardato affermare che il popolo americano non si autoriconoscesse già allora come comunità politica distinta, né che tale popolo fosse completamente privo di connotati etnici. L'idea del popolo scelto da Dio per una particolare missione civilizzatrice si era sviluppata in Inghilterra a partire dal Millequattrocento, ed era arrivato nelle colonie americane denso di significati millenaristi, che erano nati in Inghilterra, ma avevano via via assunto tratti peculiari in America. Il nuovo popolo di Israele era fuggito da un'Europa ormai irrimediabilmente corrotta per fondare in America «la città sulla collina», grazie al «nuovo Adamo americano», ma l'oceano Atlantico, novello mar Rosso, non aveva rappresentato una cesura definitiva col mondo di origine: il mare non si era chiuso alle spalle dei coloni dopo la fuga dall'Inghilterra, ma continuava ad essere via di collegamento sia per nuovi coloni, sia per le mode culturali e politiche da lì provenienti.

La componente inglese continuò inoltre a costituire l'essenza etnica degli Stati Uniti dopo l'indipendenza e, nonostante la guerra contro l'Inghilterra caratterizzasse i primi due decenni del secolo, non si arrivò a una specificità culturale americana se non a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, grazie al movimento trascendentalista, che ricercò meticolosamente i tratti di quell'emersoniano «popolo di uomini» che si andava ad affacciare da protagonista nell'agone della storia (Emerson, 1962: 128). Fu poi a partire dagli anni Quaranta che la massiccia immigrazione irlandese in nord America mise seriamente in discussione la tipicità etnica e religiosa degli Stati Uniti, ponendo ulteriormente in discussione la "purezza" anglosassone, già minata dalla presenza afroamericana e dalla questione schiavista.

Quando il dibattito europeo sulla nazione giunse negli Stati Uniti, grazie soprattutto alla penetrazione della filosofia di Hegel e di Cousin (Urbas, 2016: 84), il nascente nazionalismo americano dovette primariamente risolvere il problema della definizione del popolo, chiarendo chi avesse titolo ad appartenervi. Se i confini territoriali del paese restavano ancora indefiniti sia nell'espansione verso Ovest, sia a causa delle rivendicazioni nei confronti del Messico, bisognava anche chiarire se il popolo americano comprendesse solo quanti fossero di origine inglese o comunque di fede protestante, oppure se includes-

se anche gli irlandesi e i cattolici, e magari anche gli afroamericani e i nativi pellerossa.

Grandi divisioni avevano da sempre attraversato il paese, dal dibattito costituzionale tra federalismo e anti federalismo, all'opportunità della guerra contro l'Inghilterra, alle politiche economiche liberiste o protezioniste, ma fu solo negli anni Cinquanta che un partito politico si presentò agli elettori con una piattaforma politica che escludesse dalla cittadinanza una nuova porzione del popolo, oltre agli schivi e agli indiani.

Negli anni in cui nell'Europa continentale i movimenti nazionalisti affermavano un'origine e una cultura comune come fondamento ideologico dell'appartenenza alla nazione, «una di sangue di stirpe e di cuor», indicando poi nello straniero il nemico che trama e ostacola la realizzazione dei destini riservati alla nazione stessa dalla provvidenza della storia, il Know-Nothing individuava non in un esercito o in un particolare regime lo straniero da combattere, ma negli immigrati cattolici irlandesi il nemico che avrebbe potuto sconvolgere, se non arrestato, le fondamenta dell'ordine politico e civile (Mulkern, 1990: 78). Il movimento ebbe un relativo successo elettorale, ma estinse rapidamente la sua forza, venendo presto di fatto assimilato dal nascente partito Repubblicano. In ogni caso, l'idea di riservare alla componente wasp degli Stati Uniti l'appartenenza alla nazione rimase un tema ricorrente del dibattito politico.

Anche il movimento che diede vita alla secessione sudista del 1860 non era per nulla scevro da forme di nazionalismo. Anche in questo caso però, non tutti i residenti o i nativi erano ritenuti appartenenti alla nazione. Se i nuovi immigrati non rappresentavano in alcun modo un pericolo per l'identità sudista, era piuttosto il dominio del Nord, oltre all'ipotetico progetto attribuito ai nordisti di colonizzare il Sud tramite l'emancipazione degli schiavi, l'elemento sul quale modellare l'identità. La nazione americana per i sudisti si caratterizzava *ad escludendum*, mettendo fuori i negri e i nemici del modello sociale agrario che era per loro l'anima della repubblica e della democrazia (Craven, 1962: IX). La guerra contro il Messico del 1846, fortemente voluta dal Sud, apparve a molti come un errore strategico, avendo soffiato proprio sul fuoco del nazionalismo. Non vanno però confusi l'unionismo con il nazionalismo,

anzi, sarebbe difficile concepire la quinquennale resistenza sudista nella Guerra di secessione senza l'esperienza non solo militare ma soprattutto nazionalista maturata dal Sud a metà degli anni Quaranta.

Lo scontro elettorale per la presidenza della repubblica del 1859 non vide quindi da una parte un partito nazionalista, quello repubblicano e, dall'altra, un partito anti nazionalista, quello democratico, per quanto diviso in due fazioni. In realtà in quelle elezioni si fronteggiarono più modelli di identità nazionale e chi prevalse dovette poi aspettare la fine di una sanguinosa guerra civile per definire compiutamente la propria posizione e affermarla definitivamente. Già nella campagna elettorale e nei discorsi di Abramo Lincoln emergevano alcuni temi nazionalisti di matrice trascendentalista, ma fu solo nel corso della guerra e nella campagna del 1843 per la rielezione del presidente che si andarono a precisare i termini di un nuovo nazionalismo americano.

Il trascendentalismo era un movimento intellettuale e, in quanto tale, non ebbe mai Lincoln tra i suoi adepti. Ciò non toglie che questi fu fortemente condizionato nel suo progetto politico dalle letture delle riviste trascendentaliste, che gli venivano fornite dal suo socio di studio, oltre che biografo, William Herndon, che al movimento trascendentalista si era espressamente avvicinato e che lo avviò alla lettura delle opere di autori come George Bancroft e Theodore Parker (Bonazzi, 2015: 115). Lincoln non aveva seguito dei regolari corsi di studio, era un autodidatta che aveva svolto, fatto caratteristico della frontiera americana, un po' tutti i lavori, anche i più umili, prima di accedere alla professione forense. Ciò contribuiva a renderlo un lettore accanito, anche se non sistematico, di ogni pubblicazione entrasse nel suo studio.

La conoscenza personale di Ralph Waldo Emerson egli la fece solo durante la Guerra Civile, grazie alla mediazione del senatore Charles Sumner, ma altri esponenti del trascendentalismo li incontrò numerose volte. Tra questi, Orestes A. Brownson, direttore e curatore, prima, della rivista politico-culturale *Boston quarterly review* e, poi, della *Brownson's quarterly review*. La sua influenza sulla cultura e la politica americane è molto più elevata di quanto non abbia riportato la storiografia. Ad evidenziarlo sono stati soprattutto Russell Kirk, Arthur Schlesinger jr. e Christopher Lasch, i quali, soffermandosi su aspetti a vol-

te anche opposti del suo pensiero, hanno restituito a Brownson la sua fama, anche se a più di un secolo dalla sua morte.

Riformatore politico trascendentalista con venature socialiste, amico e seguace di Frances Wright e Robert Owen e poi di Pierre Leroux, si convertì a metà degli anni Quaranta al cattolicesimo, scandalizzando l'opinione pubblica e i suoi amici intellettuali, che cercarono in ogni modo di rimuoverlo dalla memoria collettiva del paese. Ciò nonostante i suoi articoli e le sue pubblicazioni ebbero larga diffusione e furono alla base, tra l'altro, della nascita di una corrente nazionalista che arrivò fino a Woodrow Wilson (Caroniti, 2008: 55-85).

La nazione americana, secondo Brownson, non avrebbe potuto avere una base etnica, perché la sua essenza era territoriale: la sostanza che legava gli americani in unità non stava in una particolare origine, ma nel territorio del Nord America (sarebbe forse meglio dire delle Americhe, posto che lui credeva probabile, in tempi relativamente brevi, l'assimilazione nell'ordine americano anche del Centro e del Sud America), luogo provvidenzialmente disposto ad accogliere uomini delle più diverse provenienze, sottomettendole alla sovranità della legge repubblicana e federale. Egli considerava primariamente la storia, le tradizioni, i costumi e le caratteristiche culturali del popolo americano prima ancora della lettera della costituzione, anche per valutare dei problemi concreti come quello di stabilire se avessero avuto ragione gli unionisti o i confederati nella Guerra di secessione.

Gli articoli della costituzione non perdevano, tuttavia, di significato, ma dovevano essere interpretati secondo il modo di essere della nazione americana. Centralità andava attribuita ai principi che avrebbero ispirato gli autori materiali della costituzione, anche se spesso non del tutto consapevoli di esserlo stati. Il principio cardine di essi era, secondo Brownson che gli Stati Uniti fossero una «repubblica territoriale». Territoriale perché non personale, e tutti i diritti, i poteri e le facoltà politiche non sarebbero tali perché il titolare è un essere umano, ma in virtù del fatto che questi apparterrebbe a un determinato territorio.

La riprova di questa teoria era per Brownson che in America il titolare della facoltà elettiva sarebbe stato il «grande corpo degli uomini liberi», da momento che essa avrebbe potuto essere esercitata solo

all'interno dello stato, della contea, della città, della circoscrizione e della sezione alla quale apparteneva il singolo elettore. Al di fuori dal distretto elettorale nel quale era domiciliato, egli affermò, «un cittadino degli Stati Uniti non ha diritto di votare più di quanto non ne abbia un cittadino o un suddito di uno stato straniero». Qui stava per lui la spiegazione del nesso che vi è tra potere e territorio e anche la risposta alla peculiarità del modello federale americano, in cui la sovranità appartiene al «popolo territoriale» degli Stati Uniti, non a un insieme informe di cittadini, ma a una comunità organica, organizzata territorialmente e divisa in stati e circoscrizioni amministrative.

Oltre al governo generale, anche quello dei singoli stati sarebbe quindi espressione della sovranità nazione che si articola tramite le proprie espressioni territoriali. Per questo egli affermava che il governo federale degli Stati Uniti non coincide col governo generale, ma è la somma dei governi degli stati e di quello generale. La vecchia controversia americana sulla titolarità della sovranità – se essa appartenga ai popoli dei singoli stati o al popolo degli Stati Uniti – fu quindi risolta da Brownson nel senso che il popolo era uno solo, ma avrebbe delle proprie articolazioni, tanto che l'esercizio della sua volontà passerebbe attraverso organismi territoriali con competenze specifiche differenziate per materie (Brownson, 2000: 189), concetto poi ribadito da Lincoln, il quale affermava che «nessuno dei nostri stati è mai esistito come Stato fuori dall'Unione» (Bonazzi, 2015: 215).

La repubblica territoriale era per lui una garanzia di libertà, di autonomia ma anche di unità e di rispetto assoluto delle regole della comunità. Ogni azione tesa ad attentare al governo del paese o all'unità della nazione era per Brownson la negazione dei valori che presiedevano alla nascita della nazione americana e che ne garantivano il perfezionamento e il progresso. Da qui il suo convinto sostegno alla guerra unionista e lo scontro contro i confederati, spinta fino al punto di contrastare in campo aperto chiunque mostrasse simpatie per le ragioni del Sud, anche fossero i vertici del mondo cattolico Statunitense.

In diversi articoli della sua rivista, e poi nel volume *La repubblica americana*, Brownson elaborò una vera e propria teoria della nazione. La tematica da lui sviluppata che ebbe maggiore diffusione nel pensiero

politico americano fu il principio secondo il quale Dio avrebbe forgiato ogni popolo, attribuendo a ciascuno una specifica missione e una costituzione provvidenziale. È ad essa che i popoli si ispirano per elaborare la propria costituzione legale, risultato della capacità culturale e mistica del popolo stesso di comprendere la propria missione e tradurla in un ordinamento positivo:

> Nella costituzione vi sono due cose da distinguere: la costituzione dello stato o della nazione e quella del governo, la quale è, o si presume sia, frutto del lavoro della nazione stessa. La costituzione dello stato, o del popolo dello stato, è invece, almeno nella sua origine, provvidenziale, data da Dio stesso, operante mediante gli eventi storici o le cause naturali. Una origina dalla legge, l'altra dai fatti storici. La nazione deve esistere, ed esiste come comunità politica, ancora prima che si possa dare una costituzione, e nessuno stato, così come nessun individuo, può esistere senza una qualche costituzione (Brownson, 2000: 117).

Anche gli Stati Uniti avevano quindi una «doppia costituzione, scritta e non scritta, quella del popolo e quella del governo». La costituzione scritta sarebbe «una semplice legge stabilita dalla nazione», l'altra invece sarebbe provvidenziale, «non fatta dalla nazione, ma nata insieme ad essa» (Brownson, 2000:167). La Provvidenza, «Dio che agisce attraverso i fatti storici», avrebbe quindi «costituito gli americani come popolo unico, politico-sovrano, esistente e operante in comunità e organizzazioni particolari chiamate stati» (Brownson, 2000: 183). Tale idea, di chiara ispirazione maistriana, acquisisce una propria originalità proprio in chiave nazionalista, perché la riflessione di Brownson si fonda sull'idea che la missione del popolo americano ricopra uno specifico compito escatologico per l'affermazione della democrazia nella libertà, in totale e definitiva adesione con la religione cristiana.

I prodromi di questa elaborazione concettuale si possono fare risalire alle origini del pensiero inglese e, in particolare, a quella fase storica, conseguente alla guerra dei cento anni, che portò l'Inghilterra a riflettere sul proprio ordine politico. In *De laudibus legum Angliae*, John Fortescue, dopo avere affermato che l'ordine del regno è il risultato di una

proruzione che ha portato un capo, il re, ad erompere dalla moltitudine fino a reggere il corpo politico, articolando così l'ordine civile, e dopo avere espresso tale ordine tramite il simbolo del *Corpus misticum Christi*, specificò che la sostanza del regno non si trova tuttavia nel re, ma nell'*intencio populi*, laddove col termine popolo si intende una sostanza mistica che erompe nell'articolazione, una sostanza appunto che precede e caratterizza il popolo fin da prima della sua costituzione e si caratterizza per la particolare *intencio*, che alimenta e spinge il popolo verso l'articolazione che gli è propria.

Si può affermare che Fortescue si ispirasse all'*homonoia* aristotelica, la sostanza della società politica che determina il consenso spirituale fra gli uomini e che sta alla base dell'amore dell'io noetico che fa del *nous* il vincolo che salda gli uomini in unità. Lui però applica questo concetto per determinare anche le origini della costituzione politica di una determinata società, localizzando in questa sostanza il motore e l'anima della società politica stessa, quindi la sua forma, che non è data da una costituzione legale ma dall'*intencio populi*.

Questi concetti si affermano nella tradizione inglese a arrivano fino a Brownson, il quale ne accentua il carattere nazionalista già implicito nella teoria di Fortescue. L'io noetico aristotelico acquisisce una dimensione circoscritta a una particolare società politica, la quale ha un proprio *nous*, non più universale, ma appunto nazionale. Il popolo di Fortescue, *corpus misticum Christi* con a capo il re, che quindi funge anche da *Pontifex,* non è più il popolo di Dio, che comprende tutti i fedeli, a proiezione universale. La teoria politica medievale, fondata sulla già citata definizione di Agostino, è stravolta, perché l'ordine politico è appunto localizzato in un re che si fa interprete dell'*intencio populi*. In Brownson questa sostanza mantiene e in qualche modo riprende la sottomissione di tale *intencio* a un ordine universale, esemplificato dalla Provvidenza, che è però visibile nel suo *telos*, nei suoi fini, mediante l'azione nella storia delle nazioni e, in particolare, di quelle vincenti, il cui successo è da attribuire alla manifesta volontà della Provvidenza.

Il distacco traumatico dalla tradizione agostiniana di separazione tra Città di Dio e città degli uomini è così compiuto. La caduta dell'impero romano, che per Agostino aveva perduto ogni connotato millenarista o

escatologico, riacquisisce dei contenuti apocalittici e un nuovo ordine a proiezione imperiale, gli Stati Uniti d'America, è destinato dalla Provvidenza a prenderne il posto.

A ritrovare un legame di continuità tra Fortescue e Lincoln fu Eric Voegelin. Il celebre discorso di Gettysburg attrasse la sua attenzione. In occasione della celebre vittoria degli unionisti nell'omonima battaglia, Lincoln affermò che «i morti non sono morti invano», ma «per far sì che questa nazione, con la guida di Dio, rinasca nella libertà e che il governo del popolo, dal popolo e per il popolo non perisca dalla terra».

> Ottantasette anni fa i nostri padri diedero alla luce su questo continente una nuova nazione concepita in libertà e consacrata al principio che tutti gli uomini sono creati uguali. Siamo ora impegnati in una grande guerra civile che darà la prova se questa nazione, o qualsiasi nazione così concepita, e così consacrata, può durare a lungo. Ci siamo riuniti su un grande campo di battaglia di questa guerra. Siamo venuti per dedicarne una parte a luogo dell'ultimo riposo per coloro che qui diedero la vita affinché la nazione possa vivere. È insieme cosa bella e giusta il farlo. Ma in un senso più ampio noi non possiamo dedicare, non possiamo consacrare, non possiamo santificare questo terreno. I valorosi, vivi e morti, che qui lottarono, l'hanno consacrato molto di più di quanto sia nel nostro misero potere aggiungere o togliere. Il mondo noterà appena e non ricorderà a lungo ciò che noi qui diciamo, ma non potrà mai dimenticare quanto essi qui fecero. È piuttosto nostro dovere, di noi vivi, consacrarci all'opera incompiuta che essi hanno fin qui, così nobilmente portata avanti. È piuttosto dovere nostro consacrarci al grande compito che ci sta davanti: da questi onorati morti trarre un'accresciuta devozione a quella causa per la quale essi diedero qui l'ultima e completa misura della loro devozione; prendere la ferma risoluzione che questi morti non saranno morti invano, che questa nazione, sotto la guida di Dio, darà vita a una nuova libertà e che il governo del popolo, mediante il popolo, per il popolo, non scomparirà dalla terra (Thomas, 2006: 304-305).

Secondo Voegelin il simbolo popolo in questa formula indicava, di volta in volta, la società politica articolata, chi la rappresenta e infine

l'insieme dei membri vincolati dagli atti di chi li rappresenta (Voegelin, 1998: 73). Tale formula, che fonde il simbolismo democratico con il contenuto teorico, era per Voegelin il punto di arrivo, «il limite estremo», di un processo storico che «esprime il simbolismo del popolo, presupponendo un'articolazione della società giù giù fino all'individuo come un'unità rappresentabile». Uno dei più acuti interpreti di questo processo fu per lui Fortescue, ma è molto poco probabile che Lincoln avesse letto direttamente Fortescue e si può presupporre che tale simbolismo sia giunto fino a lui anche grazie alla mediazione di Brownson, se non altro, perché fu l'autore che, nel panorama culturale americano di metà secolo, introdusse nel dibattito la questione della articolazione democratica nei termini poi espressi da Lincoln.

In realtà, come nota Tiziano Bonazzi, basterebbe risalire a Daniel Webster, il grande leader politico *whig* del New England dell'età precedente la Guerra Civile, per trovare una spiegazione degli Stati Uniti come «il governo del popolo, fatto dal popolo e che risponde al popolo» (Bonazzi, 2015: 248). Nel ragionamento di Lincoln tuttavia l'articolazione della democrazia americana, che da Webster era stata già esposta, si innesta coi simboli derivanti dal mito del Destino manifesto. Non si limita Lincoln ad esprimere una forma politica ma, nel declinarne l'articolazione, questi richiama un intervento divino (da notare che le parole «sotto la guida di Dio» non erano nelle bozze del testo che leggeva e le pronunciò a braccio, ispirato dal discorso) che stabilisce la verità di tale forma tramite il sacrificio in guerra dei suoi soldati, la cui morte, e quindi la stessa vita, acquisiscono significato solo in funzione della vittoria della nazione grata alla divinità.

Per di più, Lincoln in diverse occasioni ribadisce che la questione nazionale americana «va ben oltre la sola sorte degli Stati Uniti», ponendosi invece «davanti agli occhi dell'intera umanità», perché il quesito «se una repubblica costituzionale, o una democrazia – un governo del popolo e dal popolo – possa o meno mantenere la propria integrità territoriale» si inquadra in una prospettiva escatologica di rivelazione di una verità politica e sociale della quale gli Stati Uniti sono uno strumento (McPherson, 2012: 98). La nazione di Lincoln si esprime quindi tramite l'articolazione della sua forma politica, non come corpo legale, quanto

come corpo mistico, in continua interrelazione con la Provvidenza che la guida e la dirige verso la propria missione, anche grazie a dei leader, dei rappresentanti esistenziali, i quali hanno la funzione di mediare tra la divinità e il popolo.

Il suo richiamo a principi che precedono la costituzione è evidente già dal discorso di Peoria, del 16 ottobre 1854, nel quale, nota Bonazzi, Lincoln inizia ad affiancare alla Costituzione, esattamente come faceva Brownson, la Dichiarazione di indipendenza come «documento politicamente profetico che traccia il cammino di una umanità liberata» (Bonazzi, 2015: 150). Inoltre, sempre in linea con Brownson, egli affermava che l'Unione di questi stati fosse «perpetua»; che l'Unione fosse «molto più vecchia della Costituzione», fosse stata «formata con gli articoli di Associazione del 1774», maturata e continuata con «la Dichiarazione di indipendenza del 1776» infine rafforzata nel 1787 fino a «formare una più perfetta unione» (Bonazzi, 2015: 188).

Questo concetto fu poi ampliato dal suo segretario di stato William H. Seward, che definì la nazione americana «un grande popolo che ha origini comuni, lingua comune, religione comune e comuni sentimenti, interessi, simpatie e speranze» (Bonazzi, 2015: 137), il quale, in risposta a John Calhoun affermò che «vi è una legge più alta della Costituzione che regola la nostra autorità sui nostri possedimenti e la consacra a nobili fini. Il territorio è parte – parte considerevole - dell'eredità data in comune a tutta l'umanità dal Creatore dell'universo. Noi ne siamo gli amministratori e dobbiamo adempiere al compito di assicurare al massimo possibile la felicità» (Bonazzi, 2015: 138).

Tale legge suprema che ispira gli atti del legislatore e muove quelli del governo, consente a Lincoln anche delle azioni in violazione della lettera costituzionale, se però in adesione col suo stesso spirito. È questo il caso del suo Proclama di emancipazione, con il quale si abrogava la schiavitù:

> Per legge, una vita va difesa, così come un arto, tuttavia spesso si è costretti ad amputare un arto per salvare una vita; di rado, e saggiamente si sacrifica una vita per salvare un arto. Allo stesso modo credo che misure, altrimenti incostituzionali, possano diventare legittime, se indispensa-

> bili alla salvaguardia della costituzione, alla salvezza della nazione [...] Nel caso specifico, sopprimo la schiavitù perché la nazione possa vivere (McPherson, 2012: 82).

Il vecchio principio, *salus populi suprema lex*, viene qui ad assumere dei connotati sostanzialmente nuovi, perché la legalità è subordinata non solo alla salvezza del popolo, ma anche all'affermazione di una nazione che è dinamica nei suoi contenuti, proprio perché ha una missione da compiere, che è essenza del popolo stesso:

> Da parte dell'Unione è una lotta per mantenere nel mondo quella forma e sostanza di governo il cui scopo principale è d'elevare le condizioni degli uomini, togliere i pesi artificiali da tutte le spalle, aprire a tutti la via a una lodevole carriera, permettere a tutti un inizio libero da inceppi e condizioni eque nella corsa della vita. Il nostro governo popolare è stato spesso definito un esperimento. Di esso il nostro popolo ha già stabilito due punti: la riuscita istituzione e la riuscita amministrazione. Un punto rimane ancora: il riuscire a mantenerla contro un formidabile tentativo di rovesciarlo. Spetta a esso dimostrare al mondo che coloro i quali possono onestamente vincere delle elezioni possono anche reprimere una ribellione; che le palline dei voti sono le legittime e pacifiche eredi delle pallottole da fucile; e che quando i voti hanno onestamente e costituzionalmente deciso non ci si può appellare con successo se non ai voti stessi nelle successive elezioni. Questa sarà una grande lezione di pace (Thomas, 2006: 202).

La guerra, la terribile contesa tra unionisti e secessionisti si configura agli occhi di Lincoln come un intervento di Dio nella storia, questa volta non per indirizzare gli uomini verso una forma politica, ma per affermare una particolare civiltà grazie agli eserciti in battaglia. È per questo che egli sostituisce il generale McClellan, che lui riteneva guidato «dai più alti principi della civiltà cristiana, e vuole che il conflitto, come nota Robert Kagan, si trasformi in una "guerra totale"» (Kagan, 2007: 268). Ogni aspetto di essa nei suoi discorsi è descritto come lotta tra il bene e il male, la cui fondatezza è determinata dalla dea Vittoria

all'altare della quale sono sacrificate le esistenze, le vite degli americani: «Convinciamoci che chi vince ha sempre ragione», afferma Lincoln, e «forti di questa convinzione osiamo fare il nostro dovere, fino alla fine, per come lo concepiamo» (McPherson, 2012: 44-45).

La subordinazione alla divinità della Vittoria è ancora più evidente nei momenti di sconforto, quando le sorti della guerra sembrano incerte. Nel settembre 1862, quando si temeva una invasione del Maryland da parte delle truppe del generale Lee, Lincoln giunge fino a subordinare espressamente la validità delle sue tesi e di quanti avevano sacrificato la propria vita in battaglia alla sorte finale della guerra:

> Prevale il volere di Dio. Nelle grandi contese entrambe le parti pretendono di agire conformemente al volere di Dio. Può darsi che lo siano entrambe, ma una deve essere in errore, Dio non può essere contemporaneamente per e contro la stessa cosa. Nell'attuale guerra civile è possibilissimo che lo scopo di Dio sia qualcosa di diverso dallo scopo di una delle due parti; e tuttavia i mezzi umani, proprio nel loro operare, si adattano nel modo migliore alla realizzazione del Suo scopo. Sono quasi incline a dire che probabilmente è vero che Dio vuole questa lotta e vuole che essa ancora non abbia fine. Unicamente con il suo tranquillo potere sulla mente degli attuali contendenti. Egli avrebbe potuto far sì che l'Unione fosse salva o distrutta senza alcuna contesa fra gli uomini. La lotta è tuttavia incominciata. Ed essendo incominciata Egli potrebbe dare un giorno la vittoria finale a una delle due parti. (Thomas, 2006: 256-257).

Ogni aspetto della guerra deve essere conseguentemente riempito di significati. Se è la volontà di Dio ad esprimersi tramite essa, la morte e le distruzioni devono avere un senso, e Lincoln li interpreta come «pena per coloro da cui l'offesa proviene» (Bonazzi, 2015: 272). Sembra proprio un recupero del conte de Maistre, in Europa certo ben noto, forse meno invece negli Stati Uniti, fatta eccezione per Brownson, per cui le tragedie delle guerre e delle rivoluzioni sono punizioni divine imposte ai popoli per gravi peccati sociali, come per Lincoln la schiavitù.

In conclusione, non mancano al nazionalismo americano i tratti tragici dei nazionalismi europei e si può convenire con Bonazzi nel diminuire

la portata dell'eccezionalismo americano, reinserendo il percorso storico degli Stati Uniti in quello della «Grande Europa», della quale seguì il tragitto (Bonazzi, 2015: 73). Del resto, il numero esorbitante di morti causati della Guerra Civile, stimato in oltre settecento mila, allinea l'America ai grandi conflitti nazionalisti europei del Novecento e in qualche modo li precede in quanto a esiti. Non per questo si annullano i tratti peculiari del nazionalismo americano, che continua a presentare degli anticorpi rispetto ad alcune degenerazioni di quelli europei. Uno di questi tratti consiste nella sostanza religiosa del popolo americano che, secondo Tocqueville, riconosceva nella fede trascendente un limite invalicabile alla volontà popolare. Per di più, questa sostanza non era in competizione con quella della nazione, come avvenne in Europa, laddove si affermò un culto in competizione con la fede cristiana, fino a sostituire sugli altari della patria i caduti in combattimento al Gesù crocefisso.

Il continuo richiamo americano ai principi della Dichiarazione di indipendenza, come tratto peculiare e unificante di una nazione, contrae invece in modo evidente le ipotesi di sviluppo della nazione stessa e, di conseguenza, le possibili aberrazioni. L'appello di Lincoln a riportare gli Stati Uniti «entro il canale in cui originariamente lo posero coloro che elaborarono la Costituzione», smettendola di dividersi «sull'essere questa razza, quella razza e quell'altra razza inferiori», unendosi invece «come un sol popolo in tutto il paese, sino a levarci di nuovo a dichiarare che tutti gli uomini sono creati uguali» (Thomas, 2006: 39), portò sì gli Stati Uniti alla Guerra Civile, ma affermò, anche se col sangue, la fine della schiavitù e stabilì i presupposti per un fondamento multi etnico, anche se non certo multi culturale, alla base della comunità nazionale americana, e ciò rappresenta una eccezione rispetto agli esiti dei nazionalismi europei.

Bibliografia

Agostino (2015), *La Città di Dio*, Mondadori, Milano.

Appleby, J. (1992), *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge.

Aristotele (1992), *Politica*, in *Politica e Costituzione di Atene*, UTET, Torino.

Aristotele (1998), *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, Laterza, Bari.

Bailyn, B. (1967), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge.

Beitzinger A. J. (1972), *A history of America political thought*, Dodd, Med and co., New York.

Bloom, H. (1994), *La religione Americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Garzanti, Milano.

Bonazzi, T. (2015), *Abramo Lincoln. Un dramma Americano*, Il Mulino, Bologna.

Brownson, O. A. (1882-1887), *The works of Orestes A. Brownson*, a cura di H. F. Brownson, T. Nourse, Detroit, 20 vol.

Brownson, O. A. (1990), Selected political essays, a cura di R. Kirk, Transaction publishers, New Brunswick.

Brownson, O. A. (2000), *La repubblica Americana: costituzione, tendenze e destino,* Roma: Gangemi.

Caroniti, D. (1998), *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Caroniti, D. (2008), *Studi sul pensiero politico americano*, Aracne, Roma.

Carter, G. Th. (2007), *America's New Racial Heroes: Mixed Race Americans and Ideas of Novelty, progress and utopia*, University of Texas, Austin.

Coch, D. (2012), *Ralph Waldo Emerson in Europe. Class, race and revolution in the making of an American thinker*, Tauris, New York.

Craven, A. (1962), *A history of the South*, Louisiana University press, Baton Rouge.

Curti, M. (1959), *Storia della cultura e della società Americana*, Neri Pozza, Venezia.

De Maistre, J. (2013), *Le serate di San Pietroburgo. Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, Fede e Cultura, Verona.

Elkins, S. e McKitrick, E. (1993), *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford University Press, New York.

Emerson, R. W. (1962), *Antologia degli scritti politici*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna.

Fortescue, J. (1825), *De laudibus legum Angliae*, Butterworth, Londra.

Greenffeld, L. (1993), *Nationalism, five roads to modernity*, Harvard University press, Cambridge.

Hamilton, A. e Madison J. e Jay J. (1980), *Il federalista*, a cura di M. D'Addio e G. Negri, Il Mulino, Bologna.

Herndon W. H. (1961), *Herndon's life of Lincoln*, Premier Books, New York.

Jaffa, H. V. (1982), *Crisis of the house divided: an interpretation of the issues in the Lincoln-Douglas debates*, University of Chicago press, Chicago.

Jefferson, Th. (1954), *Notes on the State of Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Kagan, R. (2007), *Dangerous nation,* Vintage books, New York.

Kirk, R. (1996), *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo*, a cura di M. Respinti, Mondadori, Milano.

Kirk, R. (1953), *The conservative mind. From Burke to Santayana*, Henry Regnery, Chicago.

Lasch, Ch. (1992), *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano.

Ledeen, M. A. (2000), *Tocqueville on American character*, Truman Talley books, New York.

Lewis, R. W. B. (1959), *The American Adam. Innocence, tragedy, tradition in the nineteenth century*, Chicago, Chicago press.

Lincoln, A. (1953-1955), *The collected Works of Abraham Lincoln*, 1953-1955 a cura di R. P. Basler, Rutgers University press, New Brunswick.

McPherson, M. J. (2012), *Lincoln. Storia dell'uomo che* liberò *gli Stati Uniti*, Rizzoli, Milano.

Matthiessen, F. O. (1954), *Rinascimento Americano, arte ed espressione nell'età di Emerson e Whitman*, a cura di F. Lucentini, Einaudi, Torino.

Merriam, E. (1920), *A history of American political theories*, Macmillan, New York.

Mott, W. (2013 a cura di), *Ralph Waldo Emerson in Context*, Cambridge University press, New York.

Mulkern, J. R. (1990), *The Know-Nothing party in Massachussetts. The rise and fall of a people's movement*, Northeastern University press, Boston.

Parrington, V. L. (1969), *Storia della cultura Americana. La rivoluzione romantica 1800-1860*, Einaudi, Torino.

Pocock, J. G. A. (1980), *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna.

Remini, R. V. (1997), *Daniel Webster. The man and his times*, Norton, New York.

Schlesinger, A. M. jr. (1939), *Orestes A. Brownson: a pilgrim's progress*, Little Brown, New York.

Schneider, H. W. (1962), *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna.

Stephanson A. (2004), *Destino manifesto*, Feltrinelli, Milano.

Tocqueville, A. de (1992), *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano.

Thomas, B. (2006), *Abramo Lincoln*, Corriere della Sera, Milano.

Urbas, J. (2016), *Emerson's Metaphysics: A Song of Laws and Causes*, Lexington books, Lanham.

Voegelin, E. (1999), *La nuova scienza politica*, Borla, Città di Castello.

Wiebe, R. (2009), *La democrazia Americana*, Il Mulino, Bologna.

Winger, S. (2003), *Lincoln, religion and romantic cultural politics*, Northern Illinois University press, De Kalb.

Wood, G. (1969), *The Creation of the American Republic*, 1776-1787, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

3

Il marxismo austriaco e il problema delle nazionalità nell'imminenza della Prima guerra mondiale

di Francesco Ingravalle

1. *Posizione del problema*

Interrogarsi sul marxismo austriaco in rapporto al problema delle nazionalità nell'imminenza della Prima guerra mondiale può equivalere a formulare tre domande: 1) quali sono i contorni essenziali effettivi della "questione nazionale" negli scritti di Karl Marx e di Friedrich Engels? 2) come si colloca la socialdemocrazia nel contesto dell'impero asburgico nell'imminenza della Prima guerra mondiale? 3) quali furono le posizioni dei socialisti austriaci Karl Renner e Otto Bauer nel contesto dei progetti di riforma federale dell'impero asburgico? Tre domande che si possono far convergere in una sola: in che termini il socialismo scientifico si è rivelato uno strumento valido per pensare la "questione nazionale" all'interno di una situazione così complessa come quella dell'impero austro-ungarico?

2. *La questione nazionale negli scritti di Karl Marx e di Friedrich Engels*

Nel *Manifesto del Partito comunista*, cap. II, leggiamo: «Visto che il proletariato in ogni paese deve conquistare in primo luogo il potere politico (*die politische Herrschaft*), esso deve innalzarsi a classe nazionale (*sich zur nationalen Klasse erheben*), e deve costituirsi in nazione (*sich selbst als Nation konstituieren*), è anch'esso nazionale, per quanto sia tale in un senso del tutto diverso (*wenn auch keineswegs im Sinne*) da quello della borghesia» (Marx-Engels, 1998: 54-57).

Di fatto il proletariato è nazionale; ma esso dovrà costituirsi consapevolmente in nazione, cioè in soggetto politico, come fece il Terzo Stato, secondo le parole di Sieyès (1972) e in linea con i fatti dell'assemblea costituente del 1789 (Furet-Richet, 1965: I); esso deve costituirsi in soggetto politico per conquistare il potere politico. Peraltro, lo sviluppo dell'economia capitalistica e del mercato mondiale, come sta portando il proletariato a costituirsi in classe nazionale, vale a dire in partito, così porterà alla scomparsa delle peculiarità nazionali (*die nationale Absonderungen*) (Engels, 1849) e degli antagonismi dei popoli (*gegensätze der Völker*) che dipendono dall'ineguale sviluppo dei rapporti di produzione e dallo sviluppo delle forze produttive di ciascuno Stato-nazione. Il passaggio dalle nazioni alla cosmopoli è una *Aufhebung* di chiaro sapore hegeliano, un superamento dell'uomo nazionalmente ed etnicamente radicato e determinato nell'uomo radicato nella propria umanità universale; non a caso, a proposito della nazione, Marx ed Engels parlano di uno "scomparire" (*Verschwinden*), non di un annientamento (*Vernichtung*) della nazione e della nazionalità. La nazione *scompare come fattore polemogeno, allo stesso modo in cui la lotta fra le classi cessa con l'avvento della società senza classi*: la concorrenza fra i capitali nazionali scompare con il superamento del modo capitalistico di produzione; non scompare la nazionalità come identità storico-culturale. La nazionalità non è una determinazione di secondaria importanza per attingere, successivamente al livello cosmopolitico: negli scritti pubblicati nella *Neue Rheinische Zeitung* Engels opera una distinzione fra "nazioni storiche" e "nazioni senza storia"; tra queste ultime gli "Slavi del sud": egli le definisce nazioni prive di giustificazione statale superiore, votate, quindi, alla scomparsa; esse mancano della forza di identificazione che, portando alla statualità, porta alla storicità e conduce a elevare i rapporti umani, senza sopprimere le differenze, al livello della cosmòpoli.

L'identità nazionale dipende, peraltro, dalla peculiare struttura dei rapporti di produzione e dalle consuetudini istituzionali che essa configura e che sono compresi nel concetto di nazione come identità culturale. Allo scomparire delle frontiere, in conseguenza dello sviluppo della rivoluzione sociale, scompaiono anche le differenziazioni polemogene

fra popolo e popolo, e lo scenario si apre a una identità universale solidaristica e plurale: il regno della libertà, al di là del regno della necessità. Le differenze nazionali continuano a sussistere, dunque, ma non sono più foriere di guerre, bensì di cooperazione e integrazione fra i diversi popoli. Tuttavia, stante il legame che connette la sovrastruttura spirituale alla struttura economica delle società, la realizzazione della società senza classi deve comportare anche una certa omogeneizzazione delle identità nazionali in una identità generalmente umana.

Il momento della nazionalità è *imprescindibile*, ma la conflittualità tra le nazioni è *temporanea*, data la direzione di sviluppo dell'economia capitalistica che sta unendo gli esseri umani, secondo Marx ed Engels, in una soggettività cosmopolitica. Certo, i lavoratori «non hanno patria» (*die Arbeiter haben kein Vaterland*) (Marx-Engels, 1998: 57): essi sono esclusi, infatti, dai processi di formazione della volontà politica (la partecipazione ugualitaria ai quali è la sostanza dell'«avere una patria») non soltanto nei sistemi politici restaurati nel 1814-1815, ma anche nei modelli rappresentativi liberali in cui il diritto di voto è legato al censo – com'era nella "Costituzione di Cadice" del 1820 (Sublimi Maestri Perfetti, 2011: 27-28) e come sarebbe stato, a breve, nello Statuto che avrebbe concesso Carlo Alberto di Carignano nel regno di Sardegna. La *Neue Rheinische Zeitung*, diretta da Marx, nei suoi circa trecento numeri usciti fino al maggio del 1849, appoggia i moti liberali-democratici in Italia, Ungheria, Polonia anche perché «i comunisti appoggiano dappertutto ogni moto rivoluzionario contro le condizioni sociali e politiche esistenti» (Marx-Engels, 1998: 97). La disgregazione delle potenze della Restaurazione, ostacoli a una piena socializzazione ugualitaria della vita collettiva passa inevitabilmente, infatti, per la riscossa delle identità nazionali, e anche i programmi, e le pratiche, liberal-democratiche nazionali sono visti esclusivamente come una tappa del percorso di liberazione che avrebbe superato, poi, ogni contrapposizione fra identità nazionali in una "coesistenza pacifica" perché libera dalle dinamiche concorrenziali e polemogene dell'economia capitalistica. La 'riscossa' del "Terzo Stato" è vista come la premessa storica per la liberazione del "Quarto Stato". L'ideologia dell'identità nazionale è vista come il 'rispecchiamento' di una fase della marcia di liberazione del Terzo Sta-

to, dei produttori, contro il potere della nobiltà fondiaria, premessa del compiuto "regno della libertà".

La configurazione teorica emergente dalle parole di Marx ed Engels è esemplata sugli Stati nazionali già esistenti: Francia, Inghilterra, sugli Stati in cui una "nazione" si è imposta sulle altre realizzando un processo non consensuale di unificazione di cui il Terzo Stato e l'ordinamento economico che esso andava realizzando, l'ordinamento capitalistico, erano le componenti attive principali. Come è noto, lo sviluppo degli ordinamenti borghesi e della produzione capitalistica era verosimilmente funzionale, nel quadro teorico del "socialismo scientifico", a realizzare le basi strutturali per il superamento dello Stato-nazione in un ordinamento di tipo cosmopolitico. Francia, Prussia e, soprattutto, Inghilterra, del resto, sono le basi empiriche della prima e più fortunata formulazione del "socialismo scientifico" fondata sulla critica dell'economia politica capitalistica, non gli Stati in cui non si era avuta una completa subordinazione di tutte le entità nazionali a una sola (Austria, Russia) perché in esse l'economia capitalistica non si era pienamente sviluppata e stentava a svilupparsi dato il ruolo politicamente 'pesante' della proprietà fondiaria nobiliare. In altri termini, la rivoluzione nazionale (borghese, anti-"feudale") è il presupposto della rivoluzione nazionale-sociale che eliminerà le classi sociali stesse in tutti gli Stati-nazione creando rapporti internazionali ugualitari in una prospettiva cosmopolitica. Il momento "nazionale" della rivoluzione sociale innescata dall'economia capitalistica è imprescindibile, quindi, ma legato alla transizione al socialismo e alle sue "leggi" strutturali. Ne deriva una centralità non interamente di principio, ma prevalentemente fattuale, della "questione nazionale"[1]. E la consapevolezza che una società cosmopolitica si realizza attraverso la rimozione delle frontiere economiche e politiche, ma senza perdere necessariamente la "sostanza" della nazionalità: l'unione dei proletari di tutto il mondo, cui esorta il *Manifesto* è più il con-

1 Per la "questione nazionale" nel contesto del socialismo scientifico cfr. Kautsky (1915). Ma anche Kautsky (1980); Trotckij (1914); Lenin (2005: 141-209); Stalin (1949: 9-80). Si veda, naturalmente, anche, in quanto ex-socialista, Michels (2013 e 1914). Peraltro, anche gli scritti di B. Mussolini composti fra il 1914 e il 1919 sono rivelatori: cfr. Ingravalle (1996).

seguimento di un livello superiore di cittadinanza che la perdita delle identità nazionali.

Nel 1869, il primo programma della socialdemocrazia tedesca, il *Programma di Eisenach*, che si ispira a Marx e a Engels e che riceve la loro approvazione, rifiuta, tuttavia, di affrontare la "questione nazionale" dichiarandola «una questione meramente borghese». Il non avere una patria non è reputato una menomazione. Nella sua apoditticità, questa posizione è ben diversa da quella di Marx ed Engels. E riflette uno stato di cose profondamente mutato rispetto alle condizioni in cui Marx ed Engels avevano redatto il *Manifesto*: il momento delle rivoluzioni nazionali-liberali del 1848- 49 era ormai trascorso e la Prima Internazionale muoveva, ormai i suoi primi passi soprattutto nei paesi già fortemente industrializzati[2].

Ben più vicini alle vedute di Marx ed Engels professate soprattutto nel 1848 in materia di "questione nazionale" sono, invece, i marxisti austriaci Karl Renner e Otto Bauer[3].

3. *La socialdemocrazia nel contesto dell'impero asburgico*

Sotto il governo di Maria Teresa e di Giuseppe II l'Austria aveva rappresentato un rilevante modello di "assolutismo riformatore" (1781-1785: abolizione della servitù della gleba, soppressione delle *corvées* e del pagamento della decima al clero da parte dei contadini; 1787: divieto dell'uso della tortura); ma sotto il governo di Francesco II (1792-1806) l'Austria diviene una delle punte di diamante delle guerre contro la Francia rivoluzionaria, con un rilevante blocco di ogni politica riformatrice. Clemens von Metternich concepisce la politica restauratrice come lotta contro la diffusione dello spirito nazionale e del "costituzionalismo" in Europa e nei confini dell'impero asburgico, restaurati e ampliati dopo la sconfitta di Napoleone Bonaparte.

2 Cfr. in merito alla formazione dell'ortodossia marxista Steinberg (1979: 181-200) e, in particolare, sulla "questione delle nazionalità" Gallissot (1979: 787ss., con bibliografia).

3 Su entrambi restano fondamentali le pagine scritte da Agnelli (1969).

Dal regno di Giuseppe II la lingua ufficiale dell'impero era divenuta il tedesco che aveva soppiantato il latino. Con Metternich la centralizzazione amministrativa si compie con la concentrazione dei poteri a Vienna nelle mani di ufficiali di lingua tedesca.

Dopo i moti del 1848-1849, l'impero asburgico non è l'unico Stato plurinazionale in Europa; ma la sua compattezza politica è problematica, nonostante la "seconda restaurazione" del 1849, proprio a causa del processo di' tedeschizzazione' amministrativa avviato da Metternich nella "prima restaurazione".

Con l'*Ausgleich* del 1867, l'impero asburgico diviene duplice monarchia, diviene l'unione di due Stati distinti, l'impero d'Austria e il regno di Ungheria – uniti dai ministeri dell'Esercito, degli Esteri, delle Finanze e dalla figura dell'imperatore. Il meccanismo elettorale assicura ai tedeschi il 67% dei seggi in Cisleitania e agli ungheresi il 90% dei seggi in Transleitania. L'esito dell'*Ausgleich* è, quindi, il dominio della nazionalità tedesca e della nazionalità ungherese *su tutte le altre*. Le ragioni dei conflitti identitari vengono in parte ridotte, ma non eliminate. L'identità imperiale e le identità nazionali sono ancora in stridente conflitto (cfr. Bérenger, 1990; Bellabarba, 2014).

Mentre il cosiddetto marxismo "occidentale" non spinge la propria riflessione al di là della nozione di "lotta di classe", mantenendo linee analoghe a quelle del *Programma di Eisenach*, sia il marxismo austriaco, sia quello russo (bolscevico) fanno i conti con la "questione nazionale" (Carrère D'Encausse, in Lenin, 2005: 28). Si può dire che il marxista austriaco Otto Bauer sia il primo, nel volume *Die Nationalitätsfragen und die Sozialdemokratie* (1907), a presentare «una teoria coerente del fenomeno nazionale» (Carrère D'Encausse, in Lenin, 2005: 28) sviluppate secondo le linee indicate da Marx e da Engels poco sopra riassunte.

Nel 1888 la socialdemocrazia austriaca conta sette giornali (15.400 abbonati); nel 1891 questi giornali sono pubblicati in tedesco, cèco, polacco, sloveno, italiano, le lingue della duplice monarchia, e contano 127000 abbonati. Indicazione significativa dell'esigenza sentita di dare voce al socialismo all'interno del complesso estremamente differenziato delle lingue e delle nazioni dell'impero. Soltanto con il Congresso di Brno (24-29 settembre 1899), tuttavia, viene messo a fuoco il pro-

blema delle nazionalità in vista dell'esigenza oggettiva di salvare l'impero trasformandolo in una federazione democratica delle nazionalità. Nel dettaglio, la risoluzione dichiarava: «1. L'Austria deve diventare una federazione democratica delle nazionalità; 2. Al posto degli storici *Krönlander* verranno creati corpi amministrativi autonomi e circoscritti, che si occuperanno della amministrazione e della legislazione attraverso Camere nazionali elette sulla base del diritto di voto universale e diretto; 3. Tutte le unità amministrative autonome appartenenti a una stessa nazionalità ("Nation") costituiscono una associazione unitaria che si occupa delle proprie questioni nazionali in modo del tutto autonomo; 4. Il diritto delle minoranze verrà garantito attraverso una legge che verrà stabilita dal parlamento imperiale; 5. Non riconosciamo alcun primato nazionale, respingiamo, dunque, la richiesta di una lingua di Stato; relativamente alla necessità di una lingua di comunicazione, la decisione spetta al parlamento centrale» (Lagi, 2011b: 109-124 cit. 116 da Lehmann- Lehmann: 73-74). La *Resolution* convergeva quasi del tutto con i principi fatti valere, a suo tempo, da Adolf Fischhof (1816-1893) nella Dieta imperiale di Kremsier cui si accennerà più oltre.

Perché una soluzione ottimale della "questione nazionale" era una «esigenza oggettiva»? A tralasciare l'esperienza del 1848-1849, nella quale l'impero aveva effettivamente rischiato di disgregarsi nelle sue componenti nazionali, le lotte nazionali usano lo strumento dell'ostruzionismo parlamentare bloccando, così, assai spesso l'attività parlamentare stessa. Soltanto con una riforma federalistica è possibile, secondo gli esiti del congresso di Brno salvare l'unità dell'impero, una unità che potrebbe essere favorita dallo sviluppo dell'economia capitalistica la quale tende a portare le diverse etnie su di un piano quasi di parità socio-economica. Il socialismo stesso non potrà avanzare senza una federalizzazione delle diverse nazioni in un corpo unitario. Ma un simile progetto richiede l'uguaglianza giuridica delle diverse nazioni; e, per la prospettiva socialista, non può esserci uguaglianza giuridica senza una previa attuazione dell'uguaglianza economica e sociale delle opportunità per i sudditi di tutte le nazionalità.

4. *Il progetto socialdemocratico austriaco e i suoi precedenti*

Ben prima della "duplice monarchia", ancora al tempo del consolidamento della svolta centralistica e anti-costituzionalistica e anti-nazionalistica voluta da Metternich (con la istituzione della "Santa Alleanza"), si sono sviluppati progetti di riforma federale dell'impero: il barone ungherese Miklós Wesselenyi (1796-1850), il politico romeno Nicolae Balcescu (1819-1852), il politico cèco Frantisek Palacky (1798-1876)[4] (Wesselenyi, 1850) e, nei primi anni del Novecento, Aurel Popovici (1863-1917), giurista appartenente alla cerchia dell'arciduca Francesco Ferdinando[5] (Popovici, 1906), immaginano una struttura integrata con una netta distinzione fra istituzioni federali e istituzioni locali al cui vertice deve stare l'imperatore. L'orizzonte della restaurazione, così come l'orizzonte della "duplice monarchia", è attraversato da tensioni nelle quali, se si riconosce la guida imperiale e l'unità dell'impero, si rivendica l'autonomia delle nazionalità e la rivendicazione non può prendere altra forma che quella federale.

Quando Karl Renner (1870-1950) e Otto Bauer (1881-1938) affrontano il problema delle nazionalità nel contesto imperiale, esiste, dunque, già una tradizione di pensiero orientata a risolvere il problema in chiave federale sulla base, più o meno dichiarata, del modello degli Stati Uniti d'America, modello presente sul piano teorico in Europa e anche nell'ambito del pensiero risorgimentale italiano[6]. Tuttavia, nelle opere cui facciamo riferimento (Springer [Karl Renner], 1917b e 1918; Bauer, 1907, 1924), né Renner, né Bauer si misurano nel dettaglio con questi progetti, ma fondamentali per loro sono i lavori del giurista liberale Adolf Fischhof (Lagi, 2011a) il quale, nella dieta di Kremsier, ave-

4 Su F. Palacky cfr. Baar (2010: 29-34); Zaçek (1970). Per un quadro complessivo Romsics-Kiràly (1999).

5 In merito alle prospettate soluzioni istituzionali della crisi 'nazionale' dell'impero asburgico cfr. Naumann (1916); Kann (1950); Valiani (1966); Kowalski (2005); Teslaru-Born (2007).

6 Si pensi alla diffusione dell'opera di Tocqueville (1835-1840, 1961) e all'influsso che il modello nord-americano ebbe sul pensiero di Carlo Cattaneo. Cfr. Bobbio (1971); Della Peruta (2002). Cfr. Malandrino (1998: 39-71).

va elaborato il principio di uguaglianza dei diritti di tutte le nazionalità dell'impero e, nel 1861, nel saggio, composto con J. Unger, *Zur Lösung der ungarischen Frage* aveva, sostenuto l'opportunità della divisione dell'impero in due realtà politiche separate, l'Austria e l'Ungheria, per sostenere, poi, nel libro intitolato *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes. Politische Studien* (1869) l'esigenza di una costituzione autonoma per l'Austria e, infine, aveva caldeggiato la fondazione di un partito austro-tedesco di orientamento liberale che avrebbe dovuto mediare nella questione delle nazionalità dell'impero (cfr. Fischhof, 1861; Fischhof, 1869)[7].

Per Renner, se si vuole uscire dalla conflittualità che tormenta l'impero, le nazioni dell'impero stesso vanno intese come soggetti di diritto, e i loro componenti vanno elevati socio-economicamente a tale livello. Ogni nazione è *communio*, lo Stato è *societas* (Renner, 1902: 55), distinzione che rinvia a Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellaschaft*, 1887) e a Friedrich Meinecke (*Kosmopolitismus und Nationalstaat*, 1908) (Tönnies 1887; Meinecke, 1908). La nazione, in questo contesto, è unità giuridica che forma una unione statale con le altre nazioni: l› apparato burocratico imperiale è, di fatto, già orientato in senso federale – il centralismo è soltanto apparenza- e diversi gruppi di interesse, anche nazionali, godono *già* di autogoverno e di autolegislazione. Ma lo Stato deve essere il luogo in cui le singole nazionalità si confrontano, su base paritaria, in Parlamento. Questo orientamento, palesemente federalista, non è estraneo a Marx. In riferimento a una diversa situazione, nel saggio *La guerra civile in Francia*, Marx, a proposito della Comune di Parigi e delle sue prospettive istituzionali, afferma: «L'unità della nazione non doveva essere spezzata, anzi doveva essere organizzata dalla Costituzione comunale, e doveva diventare una realtà attraverso la distruzione di quel potere statale che pretendeva di essere l'incarnazione di questa unità indipendente e persino superiore alla nazione stessa, mentre non era che un'escrescenza parassitaria». Infatti, «le comuni rurali di ogni distretto avrebbero dovuto amministrare i loro affari comuni median-

7 Fischhof (1885) ha influito in modo rilevante sul pensiero di Otto Bauer. Per un quadro complessivo cfr. Romics e Király (1999); Kwan (2013). Sul pensiero di Renner e Bauer resta fondamentale Agnelli (1969).

te un'assemblea di delegati con sede nel capoluogo, e queste assemblee distrettuali avrebbero dovuto al loro volta mandare dei rappresentanti alla delegazione nazionale a Parigi, ogni delegato essendo revocabile in qualsiasi momento e vincolato a determinate istruzioni dei suoi elettori» (Marx, 2002; Costa, 2014: 17-19 che evidenzia il carattere federalistico delle istituzioni comunarde). Un potere che, dal basso, si eleva a una generalità federale, nella visione marxiana della Comune di Parigi, la duplice monarchia asburgica che, al proprio interno, dovrebbe riconoscere la pluralità delle nazioni come soggetti giuridici della duplice monarchia asburgica, nel quadro prefigurato da Renner. Comune l'esigenza che la pluralità si configuri istituzionalmente come unità attraverso la diversità; ma il vettore istituente segue direzioni opposte in Marx e in Renner: rivoluzione sociale nel primo, riforme istituzionali nel secondo. Non a caso Lenin, nel 1913, prende come modello autenticamente socialista la struttura istituzionale velocemente schizzata da Marx nel 1872, ma si oppone alla prospettiva di Renner definendo il § 3 del programma di Brünn cui Renner si attiene «una parola d'ordine di compromesso», «errata e dannosa» se compito della socialdemocrazia deve essere «abolire *tutti* i privilegi nazionali» (Lenin, 2005: 93). Le "coordinate" della critica di Lenin sono, come si vede, ancorate, in merito alla "questione nazionale", all'orientamento del programma di Eisenach.

Quanto al problema delle nazionalità nell'impero asburgico risulta una sostanziale identità di vedute fra orientamento liberale e orientamento socialdemocratico in vista di una riforma democratico-federale dell'impero stesso. L'esigenza di federare l'impero era sentita da tutti coloro che avevano a cuore il destino dell'impero: non dai pangermanisti, né dai nazionalisti slavi e nemmeno dai nazionalisti italiani; che si pensasse a una unione con la Germania della componente tedesca, a una rigorosa autodeterminazione di cèchi, polacchi, romeni ecc., a una unione con il regno d'Italia, l'obiettivo tattico era, inevitabilmente, la disintegrazione dell'impero e il rifiuto della prospettiva della federalizzazione dell'impero. Fischhof, Renner, Bauer ne vogliono, al contrario, la reintegrazione attraverso la sua riforma federale.

Otto Bauer intende la nazione come "comunità di destino": «il nucleo vero e proprio del mio libro consiste nel tentativo di comprendere

le nazioni moderne, attraverso la concezione marxista della storia, come comunità di carattere sorte da comunità di destino» (Bauer, 1907, 1924: XI). La nazione è una formazione sociale, perché essa, al proprio interno, è «azione scambievole» (*Wechselwirkung*)[8], comunità legata alle connessioni vitali umane, comunicative, più profonde. Come lo Stato, la nazione è una realtà storica, una comunità di destino costituita nel tempo e che può essere resa autenticamente autonoma soltanto dal socialismo (Bauer, 1907, 1924: 93).

Sia per Renner, sia per Bauer, la socializzazione dei mezzi di produzione costituisce la base concreta della perequazione dei diritti delle nazionalità in un quadro istituzionalmente federale. Del resto, le "nazioni senza storia" o "senza più Stato" sono state elevate alla storia dallo sviluppo capitalistico e ancora più lo saranno nella prospettiva socialista; il ruolo del socialismo, dato il quadro socio-economico della monarchia asburgica, non è quello di abolire le nazioni, ma di dare «una nazione a ogni lavoratore» (Carrère D'Encausse, 2005: 29). Che il carattere nazionale sia l'unico carattere della nazione, come affermano, pur con leggere sfumature di diversità, Renner e Bauer, è tesi impugnata da Stalin nel saggio *Il marxismo e la questione nazionale* (1912-1913) (Stalin, 1949: 17 ss.): non esiste, secondo lui che scrive sulla base dell'esperienza di un altro impero multinazionale, l'impero russo, un unico tratto caratteristico della nazione; «esiste solo una somma di tratti caratteristici dei quali, quando si paragonino le nazioni, risalta con maggior rilievo ora l'uno (il carattere nazionale), ora l'altro (la lingua), ora un terzo (il territorio, le condizioni economiche). La nazione rappresenta l'unione di tutti i tratti caratteristici presi insieme» (Stalin, 1949: 19-20). Stalin sostiene che Bauer, in particolare, confonde la nazione, che è categoria storica, con la stirpe, che è categoria etnografica, ora identifica la nazione con il carattere nazionale, ora con la territorialità, ora con la lingua, senza cogliere l'unità fra queste componenti, ma valorizzandole in modo reciprocamente contraddittorio; la confusione oggettiva che ne risulta è ben spiegabile, dal momento che le vedute di Marx ed Engels, cui Renner e Bauer si

8 Per la parola cfr. Simmel (1900). Per l'analisi del concetto cfr. Mongardini (1976: CXVIII ss.).

rifanno, non si erano spinte molto in là, sul piano analitico, in merito alla "questione nazionale" e i modelli sociali che, dopo il 1848, essi avevano di fronte, nel corso dell'edificazione della critica dell'economia politica erano assai diversi dal mosaico di etnie asburgico.

Per Renner e Bauer, sostanzialmente, la tattica socialdemocratica dovrà approfittare delle condizioni relativamente favorevoli esistenti nell'impero austro-ungarico per promuovere riforme istituzionali in senso federale; Lenin stesso riconosce, nelle *Tesi sulla questione nazionale* del giugno 1913, che, a differenza che nell'impero russo, in Austria sono possibili soluzioni costituzionali dei conflitti fra le nazionalità; ma considera pericolose le tesi dei due pensatori austriaci perché, in Russia, esse erano state fatte proprie dal *Bund* dei lavoratori socialdemocratici ebrei, con la conseguente affermazione di istanze autonomistiche anche nella teoria e nella prassi della socialdemocrazia russa, nettamente contrarie alla visione leniniana del partito già depositata nel celebre *Che fare?*

Le condizioni esistenti nell'impero austro-ungarico e giudicate favorevoli da Renner e da Bauer per uno sviluppo federal-sociale dell'impero stesso erano: 1) la strutturazione della burocrazia asburgica di fatto basate su pratiche di autonomia (Renner, 1917a); 2) l'ampliamento di diritto di voto nel 1882 (censo abbassato da 10 a 5 fiorini, quando al governo era Eduard F. J. Taeffe); nel 1896: riforma elettorale del governo di Kazimierz Badeni con estensione del diritto di voto alla classe operaia; una riforma che ha permesso ai socialdemocratici di entrare in Parlamento; nel 1907: introduzione del suffragio universale.

Dunque: si è di fronte a una progressiva democratizzazione dell'impero, 'letta' attraverso i riferimenti al pensiero di Marx e di Engels, tanto per il modo di affrontare la questione delle nazionalità, quanto per il modo di immaginare una forma politica federale idonea a tutelare l'unità attraverso le diversità. Nello specifico: le diversit*à delle nazionalità dell'impero (*Bauer, 1907, 1924: XI).

La crisi del 1914 e la conseguente guerra troncano, tuttavia, le prospettive, avanzate negli scritti di Bauer e di Renner, di un federalismo sociale e democratico. L'impero, mosaico di etnie, cessa di esistere e la repubblica austriaca che gli succede ha tutt'altro ordine di problemi. L'impero avrebbe avuto bisogno di *tempo* per stimolare quelle riforme

economiche, sociali e istituzionali che avrebbero potuto sottrarre terreno alla propaganda piccolo-nazionalista e orientare il vecchio impero verso una coerente strutturazione federale in grado di tutelare il pluralismo linguistico e culturale.

Se Marx ed Engels avevano considerato l'identità nazionale come un fatto ineliminabile, ma transitorio (per lo meno nei suoi tratti polemogeni), Renner e Bauer la considerano un fatto ineliminabile e relativamente permanente, ma non necessariamente ostativo, né all'esistenza di Stati plurinazionali federati avviati sulla strada del socialismo, né al rapporto pacifico tra Stati in una prospettiva federale europea e, poi, mondiale, conforme alle leggi di sviluppo dell'economia capitalistica e alla sua trasformazione in economia socialista (la "società senza classi"); a condizione di elevare ogni nazionalità alla dignità concreta, socio-economica e culturale di personalità giuridica *concreta* nel contesto dell'impero.

Forse, la natura peculiare del materialismo storico e del socialismo scientifico come "cassetta degli attrezzi" e non come dottrina dogmatica, rilevata quasi quarant'anni fa dallo storico del pensiero antico Mario Vegetti, che aveva adattato la definizione data da Michel Foucault dei propri scritti, si mostra nella sua luce più chiara proprio nella vicenda teorico-politica qui fin troppo schematicamente sunteggiata.

Bibliografia

Agnelli, A. (1969), *Questione nazionale e socialismo: contributo allo studio del pensiero di Karl Renner e Otto Bauer*, Il Mulino, Bologna.

Baar, M. (2010), *Historians and Nationalism: East Central Europe in the Nineteenth Century,* Oxford University Press, Oxford, soprattutto pp. 29-34.

Bauer, O. (1907, 1924), Die *Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1907, seconda edizione Verlag der wiener Volksbuchhandlung, Wien 1924 (*Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschafliche Sozialismus*, herausgegeben von dr. M. Adler und dr. R. Hilferding, Zweiter Band).

Bellabarba, M. (2014), *L'impero asburgico*, il Mulino, Bologna.

Bérenger, J. (1990), *Histoire de l'Empire des Habsbourg, 1273-1918*, Fayard, Paris.

Bobbio, N. (1971), *Una filosofia militante*, Einaudi, Torino.

Carrère D'Encausse, H. (2005), *Unità proletaria e diversità nazionale: Lenin e la teoria dell'autodeterminazione* in Lenin, 2005.

Costa, A. (2014), *Il 18 Marzo e la Comune di Parigi* (1971), a cura di L. Benvenga, Memoria Generazionale, Gallipoli.

Della Peruta, F. (2002), *Carlo Cattaneo politico*, Feltrinelli, Milano.

Engels, F. (1849), *Der demokratische Panslavismus*, in «Neue Rheinische Zeitung», 15/10/1849 edito in K. Marx-F. Engels *Werke*, Band 6, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 270-286.

Fischhof, A., Unger, J. (1861), *Zur Lösung der ungarische Frage*, Wallishausersche Buchhandlung, Wien.

Fischhof, A. (1869), *Österreich und die Bürschaften seines Bestandes*, Wallishauser, Wien.

Fischhof, A. (1885), *Die Sprachenlehre in den Staaten Gemischter Nationalität*, Manz, Wien.

Furet, F., Richet, D. (1965), *La Rivoluzione francese*, Laterza, Bari-Roma.

Gallissot, R. (1979), *Nazione e nazionalità nei dibattiti del movimento operaio* in AA. VV. *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino, vol. II, pp. 787 ss.

Ingravalle, F. (1996), *Postfazione* a R. Pallavidini, *Il socialismo dalla crisi alla diaspora*, SEB, Milano.

Kautsky, K. (1915), *Nationalstaat, Imperialistischer Staat und Staatenbund*, Frankischen Verlagsanstalt & Buchdrückerei, Nürnberg.

Kautsky, K, (1980), *L'imperialismo*, a cura di L. Meldolesi, Laterza, Bari-Roma.

Lagi, S. (2011a), *Adolf Fischhof e Karl Renner: la questione nazionale austriaca 1859-1917*, Centro Editoriale Toscano, Firenze.

Lagi, S. (2011b) *Karl Renner: Staat und Nation (1899),* in «Res Publica», 25, pp. 109-124.

H. Lehmann H., Lehmann S. (1973), (a cura di), *Das nationalitatenproblem in Oesterreich 1848-1918*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen.

Lenin, V. I. (2005), *L'autodeterminazione dei popoli. I testi fondamentali*, a cura di N. Simoni, Massari, Bolsena.

Malandrino, M. (1998), *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Carocci, Roma.

Marx, C. (1899, 1970), *Rivoluzione e controrivoluzione. Il 1848 in Germania*, con un'appendice di B. Croce e un'appendice di C. Kautsky, Mongini, Roma, 1899, rist. anastatica Feltrinelli, Milano, 1970.

Marx, K. (1970), *Il Quarantotto: la Neue Rheinische Zeitung*, a cura di B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze.

Marx, K. (2002), *Antologia degli scritti politici*, a cura di S. Mezzadra e M. Ricciardi, Carocci, Roma.

Marx, K., Engels, F. (1998), *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di A. Labriola, Lotta Comunista, Milano.

Meinecke, F. (1908), *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze.

Michels, R. (2013), *Prolegomeni sul patriottismo* (1929), rist. Edizioni di Ar, Padova.

Michels, R. (1914), *L'imperialismo italiano. Studi politico-demografici*, Società Editrice Libraria, Milano.

Mongardini, C. (1976), *Introduzione* a G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.

Popovici, A. (1906), *Die Vereigniten Staaten von Groß-Österreich. Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn*, Elischer Nachfolger, Leipzig.

Springer, R. [=K. Renner] (1902), *Der Kampf der oesterreichischen Nationen um den Staat*, Deuticke, Leipzig-Wien.

Renner, K. (1917a), *Marxismus, Krieg und Internationale*, Dietz Verlag, Stuttgart.

Renner, K. (1917b), *Oesterreichs Erneuerung. Politisch-programmatische Aufsätze*, Erster Band, vierte Auflage, Verlag von wiener Volksbuchhandlung, Ignaz Brand &Co, Wien,

Rosdolsky, R. (2005), *Friedrich Engels e il problema dei popoli "senza storia"*, con appendice di C. Saletta, tr. it. Graphos, Genova.

Sieyès, E. (1972), *Qu'est-ce que le Tiers État*, tr. it. di R. Gannotti, in Id., *Saggio sui privilegi. Che cos'è il Terzo Stato*, Editori Riuniti, Roma.

Simmel, G. (1900), *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig.
Stalin, J. (1949), *La questione nazionale,* Edizioni Rinascita, Roma.
Steinberg, H. J. (1979), *Il partito e la formazione dell'ortodossia marxista* in AA.VV., *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino, vol. II, pp. 181-200.
Sublimi Maestri Perfetti, (2011), *La Carboneria. La Costituzione del Regno delle Due Sicilie*, a cura di F. Ingravalle, Edizioni di Ar, Padova.
Tocqueville, A. (de) (1835-1840, 1961), *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris.
Tönnies, F. (1887) *Comunità e società,* Laterza, Roma-Bari.
Wesselenyi, M. (1844, 2009), *Eine Stimme über die ungarische und slavische Nationalität* (1844), rist. Nabu Press, 2009.
Zaçek, J. (1970), *Palacky: The Historian as Scholar and Nationalist*, Mouthon, The Hague-Paris.

4

Una e universale.
La nazione di Jules Michelet

di Michela Nacci

Per Michelet le nazioni sono – e devono essere – tutte diverse fra loro: ogni nazione, di conseguenza, è unica. Al tempo stesso, tutte le nazioni contribuiscono per un aspetto alla storia universale.

L'idea di nazione è una presenza costante nell'opera di Michelet. Ma che cos'è per Michelet la nazione? La nazione è il suolo su cui si vive. Il soggetto che abita la nazione è il popolo. La nazione, ogni nazione, possiede una sua identità. Tale identità è formata dalla geografia, dal cibo, dal clima, dal passato, dalla lingua, dalla religione: inizialmente composta da parti ben distinte fra loro, lo scorrere del tempo la rende sempre più amalgamata e sempre più spirituale. Anche quando le differenze fra Nord e Midi, cattolici e protestanti, Bretoni e Provenzali, permangono, tali differenze si integrano reciprocamente e contribuiscono ognuna per la sua parte a dar vita a un soggetto unitario: una specifica identità nazionale che possiede un centro stabile e che mostra, all'esterno e all'interno, una perfetta coesione. Quando giunge a essere tale, la nazione è divenuta un individuo collettivo: possiede una sua fisionomia che, come il volto per uomini e donne, serve a riconoscerla.

Nella sua filosofia della storia, Michelet teorizza che ogni nazione ha una individualità propria e svolge una funzione precisa nella storia del mondo. Il testimone della civiltà passa da Est a Ovest, e le varie nazioni interpretano a turno il ruolo di portavoce della civiltà. Nella sua concezione Vico, Herder e Hegel si avvicendano e si danno la mano.

Se tutte le nazioni hanno qualcosa da offrire come contributo alla storia universale, la Francia tuttavia sembra che abbia da offrire qualcosa più delle altre.

Le tappe della riflessione di Michelet sulla nazione sono cinque:

1. la traduzione della *Scienza nova* di Vico e il *Discours* che vi è premesso: 1827.
2. *Introduction à l'histoire universelle*: 1831.
3. del 1833 è *Tableau de la France*, che costituisce il libro III della *Histoire de France* nella parte che esce quell'anno (la storia prosegue fino al 1844). Nelle riedizioni del 1852 e del 1861 Michelet corregge molte cose, ma non tocca questo libro.
4. *Le peuple*: 1846.
5. infine, *Histoire de la Révolution française*, che esce fra il 1847 e il 1853.

1. Nel 1827 Michelet traduce la *Scienza nova* di Giambattista Vico: la traduzione è preceduta dal suo *Discours sur le système et la vie de Vico*. Ciò che Michelet ama nell'autore italiano è un insieme di elementi: il peso che assegna alle credenze collettive rispetto alle credenze individuali, l'importanza che attribuisce alla tradizione, la negazione di un contratto che si collocherebbe all'origine delle società umane, l'enfasi posta sull'irrazionalità di cui sono composte le basi della vita e della società. Si potrebbe definire tutto questo con una parola: anti-cartesianesimo. Vico, secondo Michelet, ha costruito una teologia sociale in cui la Provvidenza ha assegnato a ogni nazione un suo carattere: «Elle tire son unité de la religion, principe producteur et conservateur de la société. Jusqu'ici on n'a parlé que de théologie naturelle; la Science nouvelle est une théologie sociale, une démonstration historique de la Providence, une histoire des décrets par lesquels, à l'insu des hommes et souvent malgré eux, elle a gouverné la grande cité du genre humain. Qui ne ressentira un divin plaisir en ce corps mortel, lorsque nous contemplerons ce monde des nations, si varié de caractères, de temps et de lieux, dans l'uniformité des idées divines?» (Michelet, 1827: XIII-XIV). Vico ha creato quella scienza delle civiltà

che finora mancava: «Les autres sciences s'occupent de diriger l'homme et de le perfectionner; mais aucune n'a encore pour objet la connaissance des principes de la civilisation d'où elles sont toutes sorties. La science qui nous révèlerait ces principes, nous mettrait à même de mesurer la carrière que parcourent les peuples dans leurs progrès et leur décadence, de calculer les âges de la vie des nations. Alors on connaîtrait les moyens par lesquels une société peut s'élever ou se ramener au plus haut degré de civilisation dont elle soit susceptible, alors seraient accordées la théorie et la pratique, les savants et les sages, les philosophes et les législateurs, la sagesse de réflexion avec la sagesse instinctive; et l'on ne s'écarterait des principes de cette science de l'*humanisation*, qu'en abdicant le caractère d'homme, et se séparant de l'humanité» (Michelet, 1827: XIV).

Ricordiamo che proprio quell'anno - il 1827 - vede la traduzione in francese da parte di Edgar Quinet del saggio di Herder *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, accompagnato dallo scritto di Quinet *Essai sur les oeuvres de Herder*. (Quinet) La riflessione di Herder è una delle fonti principali della teoria dei caratteri nazionali (cfr. Nacci, 2014) e la sua introduzione in Francia ha un peso decisivo per il fiorire della caratterologia in quel paese: torneremo alla fine sull'importanza di tale teoria proprio per Michelet e la sua idea di nazione.

2. Nel 1831 Michelet scrive *Introduction à l'histoire universelle*. In questo testo troviamo la Francia che pilota il vascello dell'umanità: «ma glorieuse patrie est désormais le pilote du vaisseau de l'humanité» (Michelet, 1831: VI). La nazione francese ha già acquisito una posizione speciale rispetto agli altri paesi: ad esempio, solo in Francia il mélange fra le diverse popolazioni è perfettamente riuscito e ha raggiunto un pieno equilibrio (Michelet, 1831: cfr. 49). È per questo che essa può essere considerata l'essenza dell'Europa. Dettaglio ancor più significativo, l'Europa è per Michelet la sola parte del mondo il cui carattere non sia la risultante passiva del dominio di fattori quali la fatalità, il suolo, la razza, il clima. Essenza dell'Europa, la Francia moltiplica questa caratteristica; ancora eccezione alla regola che vale per le altre nazioni, essa si colloca sotto il segno della libertà (una libertà intesa come il contrario

della necessità, ovvero dell'essere determinati). Di più: la Francia è persona, ed è la sola nazione a esserlo.

Gli elementi – fatalità, suolo, razza, clima – che Michelet ricorda come fattori capaci di determinare il carattere di una nazione, sono alcuni degli elementi classici di ogni caratterologia; all'elenco di Michelet ne mancano due importanti – i costumi e le istituzioni –, ma gli altri sono presenti. A partire almeno da Hume e Montesquieu (che riprendono a loro volta tesi formulate in precedenza), la discussione su quale sia il peso dell'uno e dell'altro fattore nel forgiare il volto di una nazione non conosce soste. La discussione arriva evidentemente fino a Michelet: e Michelet vi si inserisce riprendendone alcuni dei termini classici. Da parte sua, aggiunge "fatalité". "Fatalité", però, a differenza degli altri elementi che Michelet nomina, e anche di quelli che Michelet non riprende, non è uno dei fattori che la teoria dei caratteri nazionali può prendere in considerazione: è semmai l'esito complessivo che l'azione dei fattori considerati può raggiungere o non raggiungere. Si può avere infatti una nazione determinata in modo univoco dal suolo, dalla razza e dal clima (in questo consiste la "fatalité"), oppure si può avere una nazione nella quale l'azione esercitata dal suolo, dalla razza, dal clima non ottiene un effetto lineare, ma – scontrandosi e sommandosi con altri elementi, e con il comportamento del popolo che forma quella nazione – dà luogo a un risultato che non ne è affatto la semplice conseguenza (in tal senso quella nazione può essere definita libera).

Un passaggio obbligato della teoria dei caratteri nazionali era quello dell'incrocio e degli scambi fra nazioni: se ogni nazione è diversa dall'altra in quanto sviluppa un principio irripetibile che le è assegnato dalla storia del mondo, a rigore ogni nazione è estranea rispetto alle altre, e non ha con esse nulla da condividere o da scambiare. Nelle formulazioni più estreme di questa posizione, perfino le traduzioni apparivano un'operazione impossibile e comunque scorretta. Quanto al mischiare una nazione con l'altra, parti di una nazione con (parti di) un'altra, questo appariva tanto sconsigliabile quanto mischiare fra loro razze diverse: l'effetto sarebbe stato solo un intorbidamento e un impoverimento di ogni specifico genio nazionale, con alla lunga effetti forse drammatici come il declino e la morte. Sulla questione Michelet mostra un atteg-

giamento opposto: «Le croisement des races, le mélange des civilisations opposées, est [pourtant] l'auxiliaire le plus puissant de la liberté». L'incrocio a suo parere non produce annacquamento del principio, ma piuttosto va a favore della libertà: «Les fatalités diverses qu'elles (les races) apportent dans ce mélange, s'y annulent et s'y neutralisent l'une par l'autre. En Asie, surtout avant le mahométisme, les races isolées en tribus dans des contrées diverses, superposées en castes dans les mêmes contrées, représentent chacune des idées distinctes, ne communiquent guère et se tiennent à part». Tutto si complica – razze e idee – man mano che ci si sposta verso Occidente: «Le mélange, imparfait dans l'Italie et l'Allemagne, inégal dans l'Espagne et dans l'Angleterre, est en France égal et parfait». Dunque la Francia fa eccezione proprio su un punto chiave della caratterologia: il "mélange". Non riuscito altrove, in Francia il mélange risulta perfetto. La Francia, come abbiamo già notato, fa parte dell'Europa e anzi ne rappresenta l'essenza. Muovendo da Est a Ovest, secondo il percorso compiuto dalle civiltà fin dalle origini del mondo, si perde in determinismo e si acquista in autodeterminazione: «Ce qu'il y a de moins simple, de moins naturel, de plus artificiel, c'est-à-dire de moins fatal, de plus humain et de plus libre dans le monde, c'est l'Europe; de plus européen, c'est ma patrie, c'est la France». Viene di nuovo evocata evocata la "fatalité", per contrapporla a ciò che è più tipico dell'uomo, dell'Europa e di quel concentrato di Europa che è la Francia: la non-naturalità, l'artificialità, la libertà. Le altre nazioni sono diverse dall'esempio francese, e per questo inferiori: «L'Allemagne n'a pas de centre, l'Italie n'en a plus. La France a un centre; une et identique depuis plusieurs siècles, elle doit être considérée comme une personne qui vit et se meut». Dunque la Francia è, a differenza delle altre nazioni, un organismo vivente dotato di personalità: ne è segno il fatto che è riuscita a unire, esaltando i loro tratti specifici, le popolazioni non-francesi che le stavano attorno: «Le signe et la garantie de l'organisme vivant, la puissance de l'assimilation, se trouve ici au plus haut degré: la France française a su attirer, absorber, identifier les Frances anglaise, allemande, espagnole, dont elle était environnée. Elle les a neutralisées l'une par l'autre, et converties toutes à sa substance. Elle a amorti la Bretagne par la Normandie, la Franche-Comté par la Bourgo-

gne; par le Languedoc, la Guyenne et la Gascogne; par le Dauphiné, la Provence. Elle a méridionalisé le Nord, septentrionalisé le Midi; a porté au second le génie chevaleresque de la Normandie, de la Lorraine; au premier la forme romaine de la municipalité toulousaine, et l'industrialisme grec de Marseille» (Michelet, 1831: 72-74).

La Francia offre dunque allo sguardo dell'osservatore un amalgama perfetto, una «fusione intima delle razze», ossia delle popolazioni che storicamente la formano; non ha lasciato sussistere nessuna etnia separata dalle altre, ma l'ha portata a interagire anche con quelle più lontane da lei: «Cette fusion intime des races constitue l'identité de notre nation, sa personnalité». Quando deve indicare qual è il carattere della Francia, Michelet ci sorprende con l'"action": «Examinons quel est le génie propre de cette unité multiple, de cette personne gigantesque composé de trente millions d'hommes. Ce génie, c'est l'action, et voilà pourquoi le monde lui appartient. C'est un peuple d'*hommes de guerre*, et d'*hommes d'affaires*, ce qui, sous tant de de rapports, est la même chose». Ma vedremo come su questo punto Michelet cambierà idea.

3. Il 1833 è l'anno del *Tableau de la France*. Il sottotitolo dice tutto: *Géographie, physique, politique et morale de la France*. La storia per Michelet inizia come geografia, cioè come suolo, paesaggio, cibo, clima; nel suo procedere, tuttavia, lascia dietro di sé gli elementi materiali e si spiritualizza: ecco sorgere la politica, la morale. L'inizio è locale: sono le regioni che formano la Francia. La fine è generale, ossia centrale, che è come dire unitaria: la fusione delle differenze regionali in una perfettamente equilibrata unità centrale. Scrive: «L'esprit local a disparu chaque jour; l'influence du sol, du climat, de la race, a cédé à l'action sociale et politique. La fatalité des lieux a été vaincue, l'homme a échappé à la tyrannie des circonstances matérielles» (Michelet, 1833: 139-140). Afferma: «l'histoire a éffacé la géographie» (Michelet, 1833: 140). Lo spirito ha trionfato sulla materia. L'individuo è un elemento ancora materiale, mentre la società degli uomini è qualcosa di spirituale: l'astratta unità della patria. I tempi barbari sono locali, quando la storia è fatta di terra, di razza; i tempi moderni sono centrali, unitari, superano la razza, giungono all'idea generale di patria. Con uno sforzo ulteriore, giunge-

ranno all'idea di patria universale, di città della Provvidenza. Ancora una volta, Michelet riprende i termini della teoria dei caratteri nazionali e si inserisce nella lunga storia della teoria con la sua posizione: la materialità e il peso di quegli elementi che all'inizio sono importanti nella storia di un paese, nella definizione di esso, si alleggeriscono via via e lasciano il posto a elementi immateriali. Suolo, clima, razza, paesaggio sono elementi materiali. Ancora una volta, Michelet cita la "fatalité", stavolta come peso esercitato dagli elementi materiali (i luoghi): e sostiene che nel corso della storia quella "fatalité" viene vinta. Fatalità è il contrario di libertà, di possibilità di scelta, di autonomia: piuttosto che fatalità, noi oggi la chiameremmo determinismo.

E poi Michelet scrive: «Il en est des nations comme de l'individu, il connaît et distingue sa personnalité par la résistance de ce qui n'est pas elle, il remarque le moi par le non-moi» (Michelet, 1833: 126). Qui ci troviamo di fronte a due affermazioni diverse. La prima stabilisce l'equivalenza fra nazione e individuo. Tesi madre di ogni teoria dei caratteri nazionali, da essa si possono trarre le conseguenze più diverse, si possono far derivare le idee più contrastanti. Di per sé, è una formula abbastanza neutra, eccetto che per l'identificazione della nazione con l'individuo dotato di un volto e una personalità, e diverso da ogni altro. La seconda affermazione contrappone un io e un non-io: una nazione è io, le altre sono non-io. Siamo giunti alla guerra fra nazioni, al conflitto, alla negazione (delle altre nazioni) che l'identità di una nazione di per sé comporta. È l'esplicitazione del significato che la teoria dei caratteri nazionali ha normalmente. Michelet, che ha coniugato – contro la teoria dei caratteri nazionali – il "mélange" con la libertà, stavolta invece aderisce alla teoria: la mia nazione è io, le altre sono non-io.

4. *Le peuple*. Siamo nel 1846. Michelet riprende con forza il paragone fra nazione e individuo. Segue la personificazione della Francia: la Francia è donna, è madre, è generosa, è oblativa. La Francia sviluppa un principio che solo lei possiede: la socialità, la simpatia universale, il genio sociale, il genio democratico. Il carattere francese non è più identificato con l'azione, piuttosto con la socialità. Michelet riesce, con piccoli slittamenti di senso da un termine all'altro, a passare da socialità a

democrazia: il che non sarebbe affatto evidente. L'anno dopo Michelet farà uscire il primo libro della *Histoire de la Révolution française*, ed è plausibile che la sua attenzione sia già diretta sulla democrazia.

Aggiunge che la Francia è prosa, che vuole elevare l'intelligenza di tutti: la Francia è égalité nella *liberté*. Leggiamo: «Il sera pardonné beaucoup à ce peuple pour son noble instinct social. Il s'intéresse à la liberté du monde; il s'inquiète des malheurs les plus lointains. L'humanité tout entière vit en lui. Dans cette vive sympathie est toute sa gloire et toute sa beauté» (Michelet, 1847-1853, vol. I: 65-66). Ancora: «Les nobles faits, les paroles sublimes lui viennent naturellement; des mots qu'il n'avait jamais sus, il les dit. Le génie divin de la société délie sa langue. C'est surtout dans le péril, lorqu'un soleil de juillet illumine la fête, que le feu répond au feu, que jaillissent et rejaillissent la balle et la mort; alors la stupidité devient éloquente, la lâcheté brave; cette poussière vivante se détache, scintille, et devient merveilleusement belle. Une brûlante poésie sort de la masse et roule avec le glas du tocsin et l'écho des fusillades, du Panthéon au Louvre, et du Louvre au Pont de la Grève. De la Grève? Non. Au pont d'Arcole. Et puisse ce mot s'endendre en Italie!» (Michelet, 1847-1853, vol. 1: 65). Quella della Francia come valore per il mondo intero sarà la tesi centrale della *Histoire de la Révolution française*.

Qual è l'opposto della Francia in termini di carattere? È l'Inghilterra: tenace, egoista, avida, fredda. L'Inghilterra aristocratica. La Francia è il popolo, il suo popolo. Il conflitto principale si svolge tra Francia e Inghilterra: la prima umana e la seconda meccanica, la prima agricola e la seconda industriale, la prima generosa e la seconda egoista, la prima egualitaria e la seconda divisa fra ricchi e poveri, la prima democratica e la seconda aristocratica. Difficile dire se l'egoismo sia legato con il capitalismo; certo è intrecciato con la tenacia (un tratto caratteriale spesso attribuito all'Inghilterra e che le viene attribuito anche in questa occasione), il lavoro e l'industria, con le grandi ricchezze e le grandi miserie che rendono quel paese profondamente diviso, al contrario della Francia che è, come abbiamo visto, intimamente fusa. Michelet non impiega mai il termine "capitalismo", ma descrive il lavoro massacrante nelle fabbriche, la sporcizia e l'insalubrità dei locali di lavoro e delle abita-

zioni, la comparsa di un uomo meccanico che compie per lunghe ore il gesto ripetitivo grazie al quale altri accumulano fortune. Quanto all'accusa che viene rivolta all'Inghilterra di essere rimasta, malgrado tutto, aristocratica, si può solo osservare che all'epoca in Francia era piuttosto diffusa: basti pensare alle note del viaggio in Inghilterra di Tocqueville e all'*Irlande* del suo amico e compagno di viaggio Gustave de Beaumont (Tocqueville, Beaumont).

5. Ma dove Michelet fa la storia della Francia e al tempo stesso considera quella storia come storia universale, storia che appartiene al mondo, è nella *Histoire de la Révolution française*. Qui la Francia è égalité nella *liberté*. Nella *Histoire* Michelet afferma che la Francia ha lavorato per il genere umano: le conquiste che la Rivoluzione ha ottenuto sono conquiste dell'intera umanità. La Rivoluzione francese è stata «une révolution vivace, contagieuse, qui gagnait et par son ardeur, et par un caractère de généralité (plus que nationale) humaine» (Michelet, 1847-1853: cfr. libro II). La rivoluzione è stata a un tempo francese e universale. I traguardi della rivoluzione, la Francia li ha raggiunti non per sé stessa, ma per il mondo intero. Quella francese non è una eguaglianza nell'oppressione, non è livellamento sotto il potere di uno solo: è eguaglianza nella libertà.

La valenza politica della nazione all'interno del romanticismo non è univoca (si pensi a Fichte, a Novalis, a Carlyle): nella stessa cultura politica francese troviamo idee di nazione diverse e lontane da questa a opera di Guizot, Thierry, Quinet, Taine, Renan. L'intenzione politica di Michelet è legittimare la nazione che è uscita dalla Rivoluzione dell'89: per questo, la sua Francia è una nazione particolare, con una precisa individualità, ma al tempo stesso universale in quanto ha portato in dono all'umanità la repubblica, l'eguaglianza, la libertà, i diritti dell'uomo e del cittadino.

Michelet afferma: «Ne parlez pas d'égoïsme. L'histoire répondrait ici, tout autant que la logique. C'est au premier moment de la Révolution, au moment où elle proclame le droit de l'individu, c'est alors que l'âme de la France, loin de se resserrer, s'étend, embrasse le monde entier d'une pensée sympathique, alors qu'elle offre à tous la paix,

veut mettre en commun entre tous son trésor, la liberté» (Michelet, 1847-1853: XIV). Ancora: «La jeune liberté française, lorsqu'elle ouvrit les yeux au jour, lorsqu'elle dit le premier mot qui ravit toute créature nouvelle: Je suis! eh bien, alors même, sa pensée ne fut point limitée au moi, elle ne s'enferma pas dans une joie personnelle, elle étendit au genre humain sa vie et son espérance; le premier mouvement qu'elle fit dans son berceau, ce fut d'ouvrir des bras fraternels. Je suis! dit-elle à tous les peuples; ô mes frères, vous serez aussi!» (Michelet, 1847-1853: XIV-XV).

La storia della Rivoluzione che Michelet racconta è tutt'altro che una storia trionfale; alla fine la Rivoluzione si è conclusa con un fallimento: il Terrore, la mancanza di una religione, di buoni capi, di individualità elevate, l'accerchiamento da parte dell'Europa, la fame. Ma il principio che la Rivoluzione incarna, che afferma, e che resta vivo malgrado Napoleone e tutto il seguito degli eventi, è un principio universale, valido per tutte le nazioni. Eppure, c'erano nazioni che erano già arrivate ai diritti dell'uomo e del cittadino, che godevano già dell'eguaglianza nella libertà. Pensiamo soprattutto a due fra queste: Stati Uniti e Gran Bretagna. Sembra che per Michelet il principio francese sia un regalo anche nei loro confronti. Michelet non parla mai degli Stati Uniti. Parla invece, abbondantemente, della Gran Bretagna. E come ne parla? Come – lo abbiamo visto – dell'opposto rispetto alla Francia. L'Inghilterra è disumana, meccanica, profittatrice, utilitaria. Così come era accaduto in *Le peuple*, l'*Histoire de la Révolution française* dedica a questo tema ampio spazio.

Proviamo ora a tirare le fila. Nella filosofia della storia di Michelet trovano posto sia la diversità delle anime nazionali sia l'unità armonica di tutte: anzi, diversità e unità sono complementari. Se non ci fosse diversità, non ci potrebbero essere neppure unità e armonia. Si tratta dell'idea herderiana secondo la quale i differenti caratteri nazionali sono altrettanti individui e si comportano come tali; secondo questa teoria ogni nazione incarna una conquista indispensabile alla storia del mondo: le nazioni sono tutte diverse, tutte uniche, tutte indispensabili. A questa concezione, in cui crede, Michelet apporta però una variante che ne muta il significato. In questa armonia a più voci, nella quale

le voci hanno pari valore dal momento che ciascuna di esse incarna un principio irripetibile per la complessiva storia dell'umanità, la Francia si distingue infatti per essere non solo diversa (tutte le nazioni lo sono), ma per essere *qualcosa di più* rispetto alle altre: più amalgamata, più armonica, più unitaria, insomma l'unica nazione completa. Tutte le altre risultano così, di colpo, nazioni parziali e dunque minori. Solo la Francia è umana, solo la Francia ha inventato nel corso della sua storia qualcosa che è universalmente valido e che ha portato in dote a tutto il mondo. Si passa in questo modo dal relativismo di molte nazioni egualmente diverse all'universalismo di una nazione che si colloca sopra le altre.

Sta esattamente in questo il nazionalismo di Michelet: nell'esaltare la Rivoluzione non per la *liberté égalité fraternité* ma per la sua francesità, nell'opporre alla Francia guida del mondo la mostruosa Inghilterra, nello spezzare quell'unità delle nazioni – che pure afferma – in un ventaglio di differenze inconciliabili. Questo non viene sentito da Michelet come una contraddizione, ma lo è certamente per noi che leggiamo. Mi chiedo se, all'interno di ogni nazionalismo, non esista questa frattura o una frattura simile; e mi chiedo se il nazionalismo non consista proprio in questa frattura.

Dopo aver indicato la contraddizione (una o più di una) presente in Michelet, dobbiamo chiedercene il motivo: il motivo da un punto di vista dottrinale. La ragione, penso, è che Michelet crede nella teoria dei caratteri nazionali e se ne serve massicciamente. La teoria sostiene che ogni nazione incarna un principio specifico che si rivela nella lingua, nella storia, nei costumi di quella nazione, e che è radicalmente diverso da ogni altro principio che si incarna nelle altre nazioni. La prima formulazione di questa teoria da parte di Michelet la troviamo nel *Tableau de la France*: la storia inizia come geografia. Cioè: è il suolo della nazione, il clima, l'aria che si respira e il cibo che si mangia che rendono tale quella nazione, che indirizzano la sua storia, e la fanno diversa dalle nazioni vicine. Ma, man mano che il tempo scorre, gli elementi materiali si trasformano in immateriali, e si passa dall'influenza di fattori concreti come il suolo o il clima all'influenza delle istituzioni, della religione, dell'esprit. A questo punto occorrerebbe fermarsi sulle varie versioni, le conseguenze e i problemi interni a questa teoria, così come sugli svi-

luppi ai quali dal *Discours* su Vico alla *Histoire de la R*évolution *française* Michelet dà luogo nella sua versione della teoria. Ma non c'è lo spazio e lo farò forse in un lavoro futuro.

Ho però lo spazio per aggiungere qualcosa. Michelet presenta nella sua opera tutti i punti classici della teoria dei caratteri nazionali: il relativismo storico («Il faut chercher comment Dieu s'est manifesté dans l'homme de chaque nation, (...) dans la variété des génies nationaux»: Michelet, 1846: 237); l'esistenza di due razze, quella celtica (che si è mischiata con i Romani) e quella germanica, che si collocano alle origini della storia della Francia; la considerazione del popolo francese come un soggetto collettivo unitario; la definizione di un carattere nazionale proprio dell'Inghilterra, dell'Italia e della Germania, e – per differenza – del carattere francese, superiore a tutti gli altri; il determinismo del carattere rispetto al destino del paese (è dal carattere che deriva la storia di una nazione: dall'Inghilterra egoista discende la Rivoluzione industriale, non il contrario); la naturalizzazione del carattere (fondato non sui nostri capricci o su principi astratti, ma su elementi fisico-naturali come il clima, l'alimentazione, i prodotti del paese); l'inserimento della rivoluzione fra i caratteri originali della Francia con la retrodatazione di essa ai primordi della sua storia; il divieto dello scambio e dell'imitazione fra caratteri diversi (la via dell'imitazione «c'est tout simplement la voie du suicide et de la mort»: Michelet, 1846: 224), e specialmente tra la Francia e l'Inghilterra, un paese già troppo imitato; la dimostrazione della supremazia della propria nazione (Francia terra di genî).

Nella storia del presente Michelet vede le nazioni sempre più definite e al tempo stesso sempre più unite l'una all'altra in un concerto mondiale: contro un cosmopolitismo definito astratto (oppure «materiale», se di parte socialista), questa unità mondiale si presenta come armonica e organica, non tale da cancellare le differenze (nazionali), ma al contrario da rafforzarle: «Le plus puissant moyen de Dieu pour créer et augmenter l'originalité distinctive, c'est de maintenir le monde harmoniquement divisé en ces grands et beaux systèmes qu'on appelle des nations, dont chacun ouvrant à l'homme un champ divers d'activité, est une éducation vivante» (Michelet, 1846: 218). Ed ecco che la nazione diviene patria: «Plus l'homme avance, plus il entre dans le génie de sa

patrie, mieux il concourt à l'harmonie du globe; il apprend à connaître cette patrie, et dans sa valeur propre, et dans sa valeur relative, comme une note du grand concert; il s'y associe par elle; en elle, il aime le monde. La patrie est l'initiation nécessaire à l'universelle patrie» (Michelet, 1846: 219-220). Michelet crede che dal confronto tra nazioni attraverso la guerra si passerà lentamente al confronto tra nazioni attraverso le opere da esse prodotte, e ci si avvicinerà quindi a una pace stabile.

Nella Francia Michelet vede il cuore dell'Europa e del mondo: è la nazione che attraverso il verbo dell'égalité e della *liberté* salverà tutti gli altri popoli, il paese che al posto delle macchine ha gli eroi, al posto dell'egoismo l'amore, al posto dei beni materiali i beni imponderabili e tanto più preziosi. Michelet vede nell'avvenire un mondo solidale e armonico, nel quale ogni nazione potrà dispiegare il suo genio nazionale: l'armonia del tutto sarebbe monca senza una qualunque delle sue parti – rappresentate dalle nazioni. Per lui non è vero che l'unità mondiale comporta un indebolimento delle differenze nazionali: al contrario, ogni progresso verso la maggiore unità implica una accentuazione e un approfondimento di ciascun carattere nazionale. Questa visione suppone che le parti in gioco siano tutte nazioni compiute, cioè centralizzate: il destino di ogni formazione collettiva estesa e stabile per Michelet è la nazione. La più compiuta di tutte è la Francia, poiché la sua unità ha una storia che inizia prima delle altre nazioni e guarda oltre. Essa può così rappresentarle tutte, e garantire della salvaguardia di ogni singolo carattere nazionale.

Nel pensiero di Michelet è presente una contraddizione ulteriore. Gli autori della teoria dei caratteri nazionali affermano che ci sono paesi adatti alla rivoluzione industriale e paesi inadatti, paesi adatti al dispotismo e paesi adatti alla libertà, e già Madame De Staël in *De l'Allemagne* (Staël-Holstein) si era chiesta se la Francia fosse adatta alla democrazia. Ma se è così, se le nazioni sono tutte diverse, se i caratteri sono una teoria determinista che non lascia alternativa, allora anche se la Francia offre alle altre nazioni e al mondo principi che sono validi in assoluto («*l'*égalité dans la *liberté*»), come sostiene Michelet, le altre nazioni non potranno comunque accettarli e assimilarli proprio perché non possiedono quello stesso carattere. È in questo punto che la teo-

ria di Michelet non regge e che il conflitto tra particolarismo (relativismo) e universalismo esplode. Infatti, o il carattere delle varie nazioni è permeabile – e allora esse possono accogliere il dono che la Francia ha fatto loro; ma in questo caso cadrebbe il punto chiave della teoria dei caratteri nazionali: la differenza essenziale fra una nazione e l'altra. Insieme, cadrebbero le conseguenze che ne discendono: l'interdizione di prestiti, scambi, imitazione e incroci. Oppure il carattere nazionale è impermeabile: ma questa sarebbe una posizione impegnativa e densa di conseguenze, anche perché renderebbe inutile (se non addirittura impossibile) il dono che la Francia reca al mondo. Abbiamo detto che Michelet mette il mélange accanto alla libertà: ma pensa al mélange interno, fra uomini del Nord di un paese e popoli del Sud, non al fatto che nazioni diverse possono mischiarsi fra loro. Anche per lui questo resta un tabù. Insomma, o la nazione è unica, e allora tutte le nazioni saranno uniche, oppure la nazione è universale: una sola nazione aspirerà a essere universale o saranno più di una? Ogni carattere nazionale è valido in assoluto senza che si possa decidere se ne esiste uno più valido degli altri? O si assume una posizione relativista (esistono tante verità quante nazioni) o si assume una posizione universalista (c'è una nazione che è più valida delle altre, cioè universale). Michelet le assume entrambe: crede, con Herder, che ogni nazione esprima un suo principio, unico e irripetibile, e quindi che tutte le nazioni siano egualmente indispensabili al disegno complessivo; e crede, contemporaneamente, che il principio incarnato dalla Francia sia, a differenza degli altri, un principio di valore universale.

Sta esattamente in questa affermazione di relativismo e, insieme, di universalismo il nazionalismo di Michelet. La sua nazione francese è unica, in accordo con quanto recita la teoria dei caratteri nazionali, ma è anche, e nello stesso momento, universale. Le altre nazioni, invece, sono solo uniche: non è dato loro l'accesso all'universalità. Alcune poi, come la Gran Bretagna, sono uniche in negativo. La doppia affermazione di Michelet – la Francia unica e insieme universale –, se dal punto di vista logico non è molto giustificabile, nella storia del pensiero politico ha una compagnia numerosa: non è forse la classica tesi di ogni nazionalismo?

Chiudo con un dubbio. Abbiamo visto la parte che nel pensiero di Michelet occupa la teoria dei caratteri nazionali e il ruolo che svolge nella costruzione della sua idea di nazione. Mi chiedo se sia sempre così: se ogni nazionalismo sia legato a nodo doppio a una teoria del carattere nazionale.

Bibliografia

Beaumont, G. de (1839), *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, 2 voll., Gosselin, Paris.

Michelet, J. (1827), *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. de la *Scienza nova* de G.B. Vico, préc. d'un *Discours sur le système et la vie de l'auteur*, Renouard, Paris.

Michelet, J. (1831), *Introduction à l'histoire universelle*, Hachette, Paris.

Michelet, J. (1833-44), *Tableau de la France: géographie physique, politique et morale*, libro II di Id., *Histoire de France*, 5 voll., Hachette, Paris.

Michelet, J. (1846), *Le peuple*, Paris.

Michelet, J. (1847-1853), *Histoire de la Révolution française*, 7 voll., Chamerot, Paris.

Nacci, M. (a cura di) (2014), *A mould for the nation. The theory of national characters in nineteenth-century French political thought,* numero special della «The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville», vol. XXXV n. 1.

Quinet, E. (1827), *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. de l'allem. et préc. d'une introduction, *Essai sur les oeuvres de Herder,* Levrault, Paris.

Staël-Holstein, G. de (1813), *De l'Allemagne*, 3 voll., Nicolle, Paris.

Tocqueville, A. de (1982), *Voyages en Angleterre et en Irlande* (1835), éd. par J.-P. Mayer, Gallimard, Paris.

5

Nazione e nazionalismo nel movimento abolizionista afroamericano (1829-1865)

di Lorenzo Ravano

Siamo in tutto il mondo!
David Walker, 1829

1. *Una critica del concetto di nazione*

Nelle pagine che seguono propongo un'analisi del modo in cui il concetto di «nazione» è stato utilizzato da alcuni esponenti del movimento abolizionista afroamericano come Robert A. Young, David Walker, Martin R. Delany e Frederick Douglass. Tra la fine degli anni Venti dell'Ottocento e lo scoppio della Guerra Civile, gli abolizionisti neri elaborarono un proprio pensiero politico guardando anche ai movimenti europei per l'indipendenza nazionale – al Risorgimento, al nazionalismo ungherese e a quello irlandese. Tuttavia, pur assumendo parzialmente il linguaggio politico di quei movimenti, essi definirono un diverso concetto di nazione.

L'ipotesi interpretativa consiste nel leggere quest'uso del concetto di nazione come parte di una più ampia critica dei concetti politici moderni che contraddistingue la cosiddetta tradizione radicale nera (Robinson, 2000). Come ha sottolineato Paul Gilroy (1993), la peculiarità epistemologica di questa tradizione di pensiero consiste, infatti, nel produrre una forma di critica che nasce da una posizione ambivalente nei confronti della modernità; ciò che W.E.B. Du Bois ha definito con la fortunata nozione di «doppia coscienza»: la scissione del soggetto nero

e la sua costante oscillazione tra l'adesione alla cultura occidentale e la valorizzazione di un diverso punto di vista 'africano' (Du Bois, 1903: 8-9). Il pensiero politico nero è così animato da una critica straniante, che si vuole cioè allo stesso tempo interna ed esterna alla modernità occidentale. Da un lato, la critica nera smaschera la parzialità dei concetti politici moderni. Dall'altro, come sottolineava C.L.R. James, le peculiarità della storia e del pensiero politico nero non possono essere concepite separatamente dalla «storia bianca» (James, 1969). Il radicalismo nero non occupa quindi una posizione marginale rispetto dal discorso politico moderno. Al contrario, esso deve essere letto come parte integrante del suo sviluppo storico e concettuale, di cui condivide anche alcuni aspetti aporetici. Intendo quindi interpretare l'abolizionismo nero come un pensiero articolato secondo una costante appropriazione sovversiva del lessico e dei concetti politici moderni. In particolare, la sua critica agisce secondo due linee costanti: lo 'sdoppiamento' dei concetti (cioè il movimento di appropriazione e trasformazione del concetto) e la sovversione degli assetti spaziali della modernità, ossia la rottura della distinzione tra Stato e colonia. A causa dell'esperienza della diaspora, della schiavitù, del razzismo e dell'oppressione coloniale, la critica nera produce infatti una decostruzione dell'autonarrazione occidentale della modernità come la creazione di uno «spazio» politico fondato sull'uguaglianza formale degli individui (cfr. Galli, 2000). Più precisamente, il tentativo del pensiero politico moderno di operare una separazione concettuale tra lo spazio dello Stato, concepito come un ordine artificiale costruito da un soggetto razionale, e il mondo coloniale, come il luogo dell'irrazionale e dell'inciviltà, viene costantemente sovvertito. Dal punto di vista del pensiero nero, colonialismo, schiavitù e razzismo diventano elementi costitutivi, e non già periferici, della modernità occidentale. Detto altrimenti, l'uso sistematico della violenza nel governo delle popolazioni e la gerarchizzazione della specie umana in una tassonomia razziale non sono un'eccezione, ma due vie attraverso le quali si è strutturato il potere degli europei nello spazio atlantico moderno (Mbembe, 2005).

Dal punto di vista politico, l'oscillazione della «doppia coscienza» si è tradotta nel «dilemma» tra l'*integrazione* – cioè il raggiungimen-

to dell'uguaglianza – e la *separazione* (Broderick, 1971; Dawson, 2001). Talvolta interpretate come reciprocamente escludenti, queste due linee dominanti della politica afroamericana, che negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento sono state incarnate soprattutto da Martin Luther King Jr. e Malcolm X, devono essere intese come due facce del medesimo nazionalismo: due strategie per l'ottenimento dell'emancipazione formale e sostanziale dei neri. Tutta la tradizione politica afroamericana esprime così una forma peculiare di nazionalismo. Soprattutto a partire dai primi decenni dell'Ottocento, il 'popolo nero' inizia infatti a essere concepito come una «nazione dentro la nazione», che deve lottare *autonomamente* per la propria libertà (Robinson, 2001). Tuttavia, a causa della dispersione delle popolazioni africane, deportate nelle Americhe attraverso la tratta atlantica degli schiavi, nel pensiero afroamericano la nazione non trova mai una definitiva determinazione territoriale. I concetti di «nazione nera» e «coscienza nazionale nera» spiazzano così il rapporto fondamentale tra popolo e territorio, e il suo nesso con la costituzione dello Stato moderno, che invece caratterizza la storia dei nazionalismi europei (cfr. Tuccari, 2000; Campi, 2004). La dimensione diasporica del pensiero politico nero produce una sovrapposizione continua delle diverse scale geografiche (nazionale, continentale, emisferica) che identificano la dispersione delle popolazioni africane ridotte in schiavitù. La nazione è così sottoposta a una tensione tra territorializzazione – ossia il tentativo di individuare uno spazio politico nel quale poter raggiungere la libertà – e deterritorializzazione. Dove quest'ultima nozione deve essere intesa come la prospettiva globale in cui si vuole collocata la lotta contro la schiavitù e il razzismo, che ha trovato una concretizzazione soprattutto nel Novecento con la nascita del movimento panafricano, ma che era già presente durante la stagione abolizionista. Infatti, l'obiettivo politico degli abolizionisti neri consisteva nel conquistare la possibilità dell'autodeterminazione per diverse popolazioni disseminate in tutto lo spazio atlantico, la cui unità era definita esclusivamente dalla comune esperienza della schiavitù e della discriminazione razziale. L'abolizionismo nero mirava così a trasformare una moltitudine di individui, composta da schiavi e neri nati liberi, privi di una comune identità linguistica, culturale o politica, in un corpo politi-

co unitario. La «nazione nera» è quindi immaginata attraverso una retorica politica e religiosa che si rivolge a tutta la diaspora africana e che fa leva soprattutto su due elementi: la *blackness* e la figura dello schiavo ribelle. Capovolgendo il discorso razzista che identificava la piena umanità solo nella bianchezza e rappresentava il nero come un individuo a metà strada tra l'umano e l'animale, questi due elementi strutturano la costruzione e mobilitazione del «popolo nero» come soggetto politico. La *blackness* è il segno di una storia comune – la discendenza dall'Africa e l'oppressione in America –, lo strumento più efficace per la definizione di un «noi». Questa politicizzazione della razza a vantaggio del nero si esprime anche tramite l'invenzione di un'identità «africana». Sebbene l'Africa sia una creazione della cultura europea (Mudimbe, 1988), cioè un concetto originariamente privo di significato per la maggior parte delle popolazioni africane, essa viene utilizzata dall'abolizionismo nero come fonte d'immaginazione politica (Sidbury, 2007). In particolare, il concetto di Africa serve sia per la definizione di un'identità oltre la semplice identificazione razziale del popolo – solitamente tramite l'esaltazione delle antiche civiltà africane –, sia per suscitare l'attivismo politico del popolo attraverso l'idea del ritorno al luogo della libertà originaria, che può essere tanto concreto quanto metaforico. Da questo punto di vista, l'accento sui caratteri razziali del nero non è quindi quasi mai l'espressione di una concezione essenzialistica della razza. Si tratta piuttosto di una forma di «essenzialismo strategico», parte dell'oscillazione della «doppia coscienza»: l'identità africana viene più o meno enfatizzata in base a esigenze politiche contingenti. Diffusa soprattutto dal mito della Rivoluzione di Haiti e dalle autobiografie degli schiavi fuggitivi, l'esaltazione dello schiavo ribelle serve invece a contrastare l'idea del nero come soggetto naturalmente predisposto all'obbedienza. Il racconto della ribellione serve a diffondere figure carismatiche, modelli esemplari in grado di suscitare l'entusiasmo e l'attivismo politico dei neri.

Per queste ragioni, la «nazione nera» richiama in parte la nota nozione di «comunità immaginata» proposta da Benedict Anderson. Tuttavia, secondo Anderson (2000: 27), la nazione era immaginata anche come un'entità «limitata *e* sovrana». Nel nazionalismo nero quel limite

non ha però confini precisi, ma tende piuttosto a essere esteso includendo nella nazione tutte le popolazioni di colore del mondo, e il concetto di sovranità non è sovrapponibile alla forma Stato. In questo senso, seguendo le critiche di Partha Chatterjee alle tesi di Anderson, è utile precisare due questioni. In primo luogo, l'interpretazione di Anderson rischiava di vedere nei nazionalismi extraoccidentali una riproduzione eccessivamente meccanica delle idee europee di nazione e nazionalità. In effetti, questo era l'aspetto problematico del nazionalismo anticoloniale indagato da Chatterjee, che finiva appunto col riprodurre le logiche dello Stato-nazione importate dagli europei attraverso la colonizzazione. Ma allo stesso tempo, le concezioni della nazione sviluppate dai popoli colonizzati non possono essere analizzate come una semplice copia del pensiero europeo (Chatterjee, 1983; 1993: 4-13). Inoltre, Chatterjee ha sostenuto che la distinzione di Anderson tra il nazionalismo civico – inteso come veicolo di emancipazione, definito dalle «serialità illimitate» e inclusive della cittadinanza – e le politiche dell'etnicità – veicolo di dominio, definite dalle «serialità limitate» dell'etnia o razza – rischia di essere troppo rigida per comprendere i contesti coloniali e post-coloniali (Chatterjee, 2004: 19-24). La produzione dell'etnicità attraverso specifiche pratiche di governo deve essere vista piuttosto come un aspetto complementare della formazione dei nazionalismi nei contesti che hanno conosciuto il dominio coloniale. Se applicati al nazionalismo nero, questi ragionamenti ci offrono due elementi analitici. Da un lato, il concetto di nazione è allo stesso tempo *derivato* e *trasformato*. Dall'altro, il ruolo della *blackness* nella costruzione della coscienza nazionale nera costituisce un'appropriazione sovversiva delle politiche razziali: se le diverse popolazioni di colore sono identificate attraverso l'invenzione della razza, cioè la produzione delle gerarchie razziali sul piano formale e sostanziale (cfr. Hall, 1980; Allen, 1994), il nazionalismo nero esalta la *blackness* per ribaltare il razzismo e costruire un soggetto politico. Infatti, come ricordava Frantz Fanon (1959: 48), «il bianco crea il negro. Ma è il negro che crea la negritudine».

Infine, l'abolizionismo nero riproduce una tensione insuperabile tra universale e particolare. Sebbene l'unità politica sia costruita tramite un discorso nazionalista, l'emancipazione della nazione nera è sempre

declinata in una prospettiva universalistica. In altre parole, la lotta del popolo nero è concepita come espressione di un processo di emancipazione universale, che supererebbe i limiti razziali dell'universalismo moderno europeo.

2. *La nazione dell'abolizionismo nero*

2.1. Nell'agosto del 1860, durante la campagna per le elezioni presidenziali che avrebbero portato alla vittoria di Abraham Lincoln e alla crisi definitiva dell'Unione, Frederick Douglass esprimeva l'influenza che i movimenti nazionali europei esercitavano sugli afroamericani impegnati nella lotta per l'abolizione della schiavitù citando Garibaldi in un articolo intitolato *The Prospect in the Future*:

> The cruelties inflicted by the brutal police of Francis II are reproduced every week on hundreds of plantations in America [...] Why should we shout when a tyrant is driven from his throne by Garibaldi's bayonets, and shudder and cry peace at the thought that the American slave my one day learn the use of bayonets also? (Douglass, 1860: 401).

Questo paragone rispondeva a un'esigenza immediata. Douglass intendeva criticare la strategia di *moral suasion* promossa dall'American Anti-Slavery Society, guidata da William Lloyd Garrison, che mirava soprattutto a suscitare l'indignazione morale dell'opinione pubblica del Nord e rifiutava ogni forma di resistenza violenta. Nato schiavo nel 1818 in una piantagione del Maryland e fuggito verso il Nord nel 1838, Douglass aveva iniziato la sua militanza politica collaborando con Garrison, ma alla fine degli anni Quaranta aveva abbandonato quella prospettiva, ritenendo che fosse necessario per i neri dotarsi di proprie organizzazioni, finalizzate a promuovere un abolizionismo politico e a condurre una lotta per la libertà con *ogni mezzo necessario*. Il paragone tra le lotte degli schiavi americani e la spedizione dei Mille serviva così a rivendicare la legittimità dell'uso della forza contro il potere schiavista, in una situazione che, dopo la rivolta di John Brown ad Harper's Fer-

ry (16 ottobre 1859), stava oggettivamente degenerando verso la guerra civile. Tuttavia, quel passaggio esprimeva più profondamente la dimensione nazionalistica della sua proposta politica, chiarita già nel 1853 attraverso una formula destinata ad avere grande fortuna nel pensiero politico afroamericano: «the distinction between the slave and the free is not great, and their destiny seems one and the same [...] They are becoming a *nation*, *in the midst of a nation*» (Douglass, 1853: 253). Eppure, l'insistenza di Douglass sulla comune appartenenza degli afroamericani a un'unica «nazione» non era tradotta in una politica separatista. Al contrario, egli era convinto che i neri avrebbero ottenuto la libertà all'interno degli Stati Uniti. Questo aspetto era rivendicato soprattutto a partire dall'interpretazione anti-schiavista della Costituzione, che costituì l'elemento della rottura definitiva con i garrisoniani. William Lloyd Garrison e Wendell Phillips avevano portato avanti una battaglia contro la Costituzione già dagli anni Trenta. Malgrado l'abolizione della tratta prevista dall'articolo I, sezione 9, la natura schiavista permaneva secondo Garrison nel conteggio della tassazione, nell'obbligo implicito alla restituzione dei fuggitivi e nella responsabilità del governo federale a fornire ai singoli Stati il supporto necessario alla soppressione delle insurrezioni interne. Inizialmente su simili posizioni, dalla fine degli anni Quaranta Douglass adottò invece l'interpretazione anti-schiavista proposta Lysander Spooner, secondo cui la proprietà privata di individui violava apertamente la Costituzione (Douglass, 1849: 130). Douglass riorientò così le sue posizioni sia contro Garrison sia, naturalmente contro John C. Calhoun: «in the eye of Mr. Calhoun – sosteneva Douglass – every right guaranteed by the American constitution, must be held in subordination to slavery. It was he who first boldly declared the self-evident truths of the declaration of independence, self-evident falsehoods» (Douglass, 1854: 302). A prescindere dagli interessi di coloro che l'avevano scritta, la Costituzione poteva essere quindi sfruttata a vantaggio della nazione nera, perché in continuità con i diritti naturali sanciti dalla *Dichiarazione d'indipendenza*.

2.2. La definizione della nazione nera come soggetto politico era all'origine di tutto l'abolizionismo afroamericano. In particolare, ciò

emergere in due pamphlet del 1829, l'*Ethiopian Manifesto* di Robert A. Young e il più celebre *Appeal to the Coloured Citizens of the World* di David Walker (c. 1796-1830), che segnano l'inizio dell'abolizionismo nero come movimento organizzato (cfr. Stuckey, 1971: 7; Sinha, 2016: 205-207). Pubblicati rispettivamente a New York e a Boston, entrambi i manifesti furono concepiti per essere letti e discussi in pubblico e conobbero un'ampia diffusione e circolazione, specialmente negli ambienti marinari. L'unità della nazione nera invocata da Young e Walker era inoltre declinata già in una prospettiva che potremmo definire *panafricana* (anche se il termine non era ancora in uso all'epoca), ovvero come l'unione di tutte le popolazioni di colore del «mondo».

Secondo Young, i discendenti dell'«Ethiopian or African people», ovunque essi risiedessero – «in any nation within which you reside» –, dovevano infatti unirsi in un solo «corpo politico» e rivendicare il loro diritto all'«autogoverno» (Young, 1829). Allo scopo di unire schiavi e liberi verso un comune orizzonte di lotta politica, Young definiva l'identità africana esclusivamente in base alla *blackness*: ciò che chiamava «popolo etiope» era composto da «every son and daughter descending from the black» (Young, 1829: 61). In questo senso, l'Africa non era tanto uno spazio geografico in cui identificarsi quanto una comune *esperienza* rappresentata dal colore della pelle. Ispirandosi alla figura di Mosé e riproducendo lo stile argomentativo della geremiade puritana, Young sosteneva quindi che i neri si sarebbero uniti in «nazione» grazie a un profeta. Esattamente come Mosè, tale profeta era definito come un individuo esterno alla comunità. Egli sarebbe arrivato dall'oceano Atlantico, più precisamente dall'isola di Grenada, e sarebbe potuto sembrare «a white man», perché figlio di una schiava africana e di un padrone bianco. Quest'immagine del leader mulatto estendeva così la prospettiva della lotta politica oltre una rigida identità razziale. Nato nel segno della violenza, il leader descritto da Young sarebbe infatti giunto per annunciare un futuro di «Peace and Liberty to the Ethiopian first, as also all other grades of men» (Young, 1829: 67). Il principio di sovranità della nazione nera implicitamente evocato tramite il tema dell'autogoverno rimaneva però privo di una connotazione istituzionale. La proiezione atlantica del discorso di Young impediva una convergenza

tra Stato e nazione. Egli comunicava così una concezione dell'autogoverno come autodeterminazione che non trovava una stabilizzazione all'interno di un territorio specifico.

Se il manifesto di Young si limitava a minacciare l'America bianca circa l'arrivo imminente di una punizione divina, l'*Appello ai cittadini di colore del mondo* era direttamente finalizzato a sollecitare un'insurrezione generale degli schiavi. Walker si faceva così interprete delle numerose rivolte e cospirazioni che continuavano ad agitare le piantagioni delle Americhe, tra cui ci limitiamo a ricordare il celebre tentativo d'insurrezione guidato da Denmark Vesey a Charleston, in South Carolina, nel 1822, e la rivolta del 1825 a Cuba, scatenata da circa duecento africani da poco giunti sull'isola (Egerton, 2004; Barcia, 2012). Anche Walker descriveva l'oppressione dei neri ricorrendo all'immagine della schiavitù egiziana che, presente in tutto il lessico politico statunitense, qui veniva ribaltata contro l'America. Secondo l'autore, le «sofferenze d'Israele sotto il faraone pagano» erano infinitamente minori se paragonate a quelle dei neri «sotto gli illuminati cristiani». Egli sosteneva perciò che gli «oppressi, abbrutiti e infelici figli dell'Africa», trattati come «bestie» nella «terra repubblicana della libertà», dovevano unirsi in un solo «corpo» politico, allo stesso tempo distinto e interno agli Stati Uniti (Walker, 1830: 20, 91). Egli condannava così sia una prospettiva d'inclusione passiva nella cittadinanza sia la proposta dell'American Colonization Society (ACS), un'associazione filantropica fondata nel 1816 dal pastore presbiteriano Robert Finley, che si proponeva di deportare i neri emancipati nei territori adiacenti alla colonia inglese della Sierra Leone. Da quel punto di vista, il nero libero era considerato un'anomalia per la società americana, strutturalmente incapace di autogovernarsi e di assumersi le responsabilità necessarie all'esercizio dei diritti di cittadinanza. Al contrario, attaccando ferocemente queste posizioni e appropriandosi del lessico della *Dichiarazione d'indipendenza*, Walker riteneva che il popolo nero dovesse rendere effettivo il proprio «diritto naturale» alla «vita alla libertà e al perseguimento della felicità» tramite una lotta condotta sull'esempio della rivoluzione di Haiti, «gloria dei neri e terrore dei tiranni» (Walker, 1830: 40). Il popolo nero doveva quindi riappropriarsi della sua libertà originaria tramite la ribellione e

affermare la propria esistenza politica nella «terra che gli spetta di diritto» (Walker, 1830: 86). Invertendo così il mito americano della conquista della *wilderness*, secondo cui era stata l'intraprendenza dei bianchi ad aver fatto prosperare il paese, Walker sosteneva che «l'America è il nostro paese più dei bianchi; noi l'abbiamo arricchita con il nostro sangue e con le nostre lacrime» (1830: 84). Questa mossa aveva lo scopo immediato di attaccare il progetto dell'ACS, ma indicava più profondamente l'insuperabile appartenenza dei neri all'America. Nel discorso di Walker, il popolo nero è infatti l'unico soggetto in grado d'inverare la promessa incompiuta di libertà e uguaglianza contenuta nella *Dichiarazione*. Il rimando ad Haiti non era quindi finalizzato a creare uno Stato indipendente, ma serviva piuttosto a «risvegliare» l'attivismo politico dei neri per ottenere una posizione di potere all'interno degli Stati Uniti. Eppure, Walker definiva il popolo come un soggetto politico diffuso globalmente. Egli si riferiva infatti a «tutti i cittadini di colore del mondo», identificando il popolo nero in opposizione alle potenze coloniali europee: portoghesi, spagnoli, francesi, inglesi diventano nell'*Appello* le nazioni colonizzatrici che hanno cercato di dominare tutte le popolazioni di colore. La razza definisce perciò un rapporto di antagonismo mondiale, e il popolo nero è uno e molteplice, formato da «tutti gli uomini, le donne, i bambini di colore di *ogni nazione*, lingua e dialetto sotto il cielo» (Walker, 1830: 17). Di conseguenza, la lotta per la libertà non poteva essere confinata all'interno dello spazio limitato dello Stato (né gli Stati Uniti né un ipotetico Stato nero).

2.3. Questi problemi ritornano anche nel pensiero politico di Martin Robinson Delany (1812-1885), a lungo considerato come il padre del nazionalismo nero separatista (Sterling, 1971). In realtà, la sua vicenda politica riflette la continua oscillazione tra l'integrazione e la separazione (Adekele, 2003). Nato in Virginia da padre schiavo e madre libera, Delany si impegnò nella lotta abolizionista fondando nel 1843 la rivista «The Mystery», e diventando in seguito co-direttore insieme a Douglass della rivista «The North Star» (Levine, 1997). Nel 1849, egli abbandonò però la collaborazione con Douglass e si affermò come il principale leader dell'ipotesi separatista ed emigrazionista, già discussa

nelle *black conventions*[1], che negli anni Cinquanta conobbero un acceso dibattito sulla possibilità dell'emigrazione verso il Canada o le isole dei Caraibi. Il progetto dell'emigrazione aveva animato la politica afroamericana già dalla fine del Settecento e si sarebbe protratto nel Novecento soprattutto con il movimento di Marcus Garvey. Sotto il profilo retorico, l'emigrazione è sempre stata argomentata ricorrendo al Libro dell'Esodo. La fuga del popolo eletto dalla schiavitù egiziana è centrale in tutta la teologia politica statunitense, ma nella cultura nera quell'immagine è servita per ribaltare l'idea dell'America come Terra promessa e rappresentarla come il nuovo Egitto. Da questo punto di vista, è quindi la storia del popolo nero a essere iscritta in un disegno divino (Gaulde, 2000). Come ha ricordato Robin D.G. Kelley (2002: 23-29), l'idea del ritorno in Africa è così un «sogno di libertà» che anima l'immaginazione politica afroamericana. Descritto spesso come un viaggio di «redenzione» attraverso l'Atlantico, speculare alla deportazione sulle navi negriere, il ritorno in Africa è prima di tutto la 'riscoperta' dell'identità africana.

Espressa nell'opera *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States* (1852), la proposta politica di Delany fu diffusa soprattutto con il celebre discorso intitolato *Political Destiny of the Colored Race on the American Continent*, pronunciato a Cleveland nell'agosto del 1854. In quell'occasione, egli si rivolgeva ai neri presenti definendoli «conterranei» proprio per porre in risalto l'esclusione dalla cittadinanza: «Non ci siamo rivolti a voi come cittadini perché tali voi non siete mai stati» (1854: 195). Delany riteneva infatti che il «destino politico» del popolo nero non poteva più compiersi negli Stati Uniti ed erano maturi i tempi per l'emigrazione verso un luogo in cui «il nero e l'uomo di colore costituiscono, per popolazione e per la forza dei numeri, l'elemento dominante del corpo politico» (Delany, 1854: 200). La scelta dell'emigrazione non era quindi fondata su una

1 Organizzate a partire dal 1830, le *black conventions* erano assemblee pubbliche che riunivano delegati di singole comunità sia per discutere e organizzare l'opposizione politica alla discriminazione e alla schiavitù su scala nazionale sia per dotare i neri liberi degli strumenti necessari alla propria elevazione economica, sociale, culturale e morale (Ernest, 2011).

chiusura nazionalistica stabilita a priori, ma come unica via per ottenere la libertà di fronte al razzismo dei bianchi. Esattamente come Walker, Delany si appropriava del tema della conquista della *wilderness* sostenendo che erano stati gli «africani» i primi «benefattori» e costruttori dell'America. Il contributo dei neri non era stato solo economico. Essi avevano combattuto durante la rivoluzione, dimostrando di essere eccelsi «guerrieri» e validi «patrioti» (Delany, 1852: 92). Di conseguenza, essi avrebbero dovuto avere un «diritto prioritario al riconoscimento della cittadinanza» (Delany, 1854: 196). La secessione della nazione nera non scaturisce quindi da un sentimento di estraneità all'America, ma da uno specifico ragionamento sul concetto di sovranità. Citando probabilmente un passaggio dell'*Esprit de Lois* (1748) di Montesquieu, Delany sosteneva che «per essere libero, un popolo deve necessariamente governarsi da solo», e quindi possedere «l'ingrediente essenziale del principio sovrano», «il diritto riconosciuto di governare se stesso» (Delany, 1854: 197). In assenza di questa «sovranità riconosciuta», ogni promessa al raggiungimento del diritto del voto era una chimera. La rivoluzione di Haiti torna anche in Delany come fonte d'ispirazione: un'isola «popolata dai coraggiosi e nobili discendenti dell'Africa», che avevano sconfitto il dominio dei bianchi perché determinati a vivere liberi (Delany, 1854: 205).

La presa di distanza dagli Stati Uniti e l'individuazione dei territori in cui poter emigrare passa soprattutto tramite l'assunzione di una prospettiva coloniale. Delany definisce tutti i popoli di colore del mondo come ugualmente assoggettati al potere coloniale dei bianchi e perciò uniti in una causa comune:

> Le Indie Orientali, Java, Sumatra, le Azzorre, Madeira, le Canarie, le isole di Capo Verde; Socotra, Guardafui e l'Ile de France; Algeri, Tunisi, Tripoli, Barca e l'Egitto nel Nord, la Sierra Leone nell'Ovest, la Colonia del Capo nell'Africa del Sud e molte altre isole e possedimenti; l'Australia, le Isole dei Ladroni, insieme a molte altre isole dell'Oceania; la presa e l'appropriazione di una grande porzione del Continente occidentale con tutte le sue isole, sono tutti abusi dei bianchi sui diritti delle razze di colore (Delany, 1854: 203).

Questa critica si traduce anche in un attacco all'espansionismo statunitense, che dagli anni Quaranta aveva trovato una giustificazione ideologica nella nozione di «destino manifesto», coniata dal giornalista John L. O'Sullivan per giustificare la conquista del Texas, secondo cui gli Stati Uniti erano portatori di una «missione» divina e dovevano espandere la libertà americana in tutto l'emisfero occidentale (cfr. Stephanson, 2004). In particolare, nel romanzo intitolato *Blake, or the Huts of America* (1859-'61), Delany narra l'odissea atlantica del personaggio Henry Blake, che si sposta tra gli Stati Uniti, i Caraibi e l'Africa organizzando un'«insurrezione generale». Giunto a Cuba, Blake tenta di sollevare gli schiavi per scongiurare l'annessione dell'isola agli Stati Uniti, voluta da alcuni padroni ispirati dalle tesi di O'Sullivan (Delany, 1861: 296-313). La critica al colonialismo porta quindi Delany a sostenere il diritto dei neri a stabilirsi in tutte le Americhe. Infatti, sebbene ritenesse più opportuno per gli afroamericani emigrare nelle «Indie Occidentali» o in «America centrale e meridionale», egli rivendicava il diritto della «razza nera» d'insediarsi nell'«intero continente, a Nord come a Sud», e quindi, paradossalmente, anche negli Stati Uniti da cui i neri dovevano emigrare. La proiezione atlantica della lotta del popolo nero riconfigura così il concetto di sovranità, riportandoci a quella sconnessione tra Stato e nazione che caratterizza l'abolizionismo afroamericano. Nel momento stesso in cui cerca di territorializzare la nazione, Delany risposta l'orizzonte della lotta politica in una dimensione emisferica, producendo così un effetto di deterritorializzazione. Malgrado le invocazioni a seguire il modello di Haiti, egli non fissa quindi la sovranità sulla statualità, ma tende a definirla più genericamente come il diritto dei popoli di colore di autodeterminare il loro «destino politico». La sovranità viene così posta sul piano del *movimento* e dell'assenza di limiti spaziali, anziché su quello della *staticità* e del limite territoriale propri dello Stato moderno (Laudani, 2017: 83). Anche Delany non riuscì quindi a stabilire una piena sovrapposizione tra il diritto della nazione nera ad autogovernarsi e un territorio in cui poter istituire uno Stato indipendente. Dopo una missione esplorativa lungo il fiume Niger, finalizzata a istituire una colonia di emigranti afroamericani, nel 1861 si schierò nuovamente a favore di una lotta interna agli Stati Uniti,

convinto che la Guerra Civile poteva essere trasformata in una guerra abolizionista.

Bibliografia

Adeleke, T. (2003), *Without Regard to Race. The Other Martin Robinson Delany*, University Press of Mississippi, Jackson.

Allen, T.W. (1994), *The Invention of the White Race*, 2 voll, Verso, New York.

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York; trad. it. (2005), *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifesto libri, Roma.

Barcia, M. (2012), *The Great African Slave Revolt of 1825: Cuba and the Fight for Freedom in Matanzas*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.

Broderick, F. L. (1971), *The Gnawing Dilemma: Separatism and Integration*, in Huggins N.I. *et al.* (1971, a cura di), *Key Issues in the Afro-American Experience*, vol. II, Hartcourt Brace Jovanovich, New York, pp. 93-106.

Campi, A. (2004), *Nazione*, Il Mulino, Bologna.

Chatterjee, P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Zed Books, London.

Chatterjee, P. (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.

Chatterjee, P. (2004), *The Politics of the Governed*, Columbia University Press, New York; trad. it. di S. Mezzadra (2006), *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Meltemi, Roma.

Dawson, M.C. (2001), *Black Visions: the Roots of Contemporary African-American Political Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago.

Delany, M.R. (1852), *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States*, in Falola T. (2004, a cura di), Humanity Books, New York.

Douglass, F. (1849), *The Constitution and Slavery*, ora in P.S. Foner (1999, a cura di), *Frederick Douglass. Selected Speeches and Writings*, Lawrence Hill, New York, pp. 129-133.

Du Bois, W.E.B. (1903), *The Souls of Black Folk*, A.C. McClurg, Chicago; trad. it. di P. Boi (2007), *Le anime del popolo nero*, Le Lettere, Firenze.

Egerton, D.R. (2004), *He Shall Go Out Free. The Lives of Denmark Vesey*, Rowman&Littlefield, New York.

Ernest, J. (2011), *A Nation Within a Nation. Organizing African-American Communities Before the Civil War*, Ivan R. Dee, Chicago.

Falola T. (1854), *Political Destiny of the Colored Race on the American Continent*; trad. it. di R. Laudani (2007), *Il destino politico della razza di colore sul continente americano*, in *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*, La Rosa, Torino, 2007, pp. 195-233.

Falola T. (1861), *Blake, or the Huts of America*, ora in F.J. Miller (1970, a cura di), Beacon Press, Boston.

Falola T. (1853), *The Present Condition and Future Prospects of the Negro People*, ora in P. S. Foner (1999, a cura di), *Frederick Douglass*, cit., pp. 250-259.

Falola T. (1854), *The Kansas-Nebraska Bill*, ora in P.S. Foner (1999, a cura di), *Frederick Douglass*, cit., pp. 298-310.

Falola T. (1860), *The Prospect in the Future*, ora in P.S. Foner (1999, a cura di), *Frederick Douglass*, cit., pp. 400-405.

Fanon, F. (1959), *L'An V de la Révolution Algérienne*, Maspero, Paris; trad. it. di M. Mellino (2007), *Scritti politici. L'Anno V della rivoluzione algerina*, DeriveApprodi, Roma.

Galli, C. (2000), *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna.

Gaulde, E.S. (2000), *Exodus! Religion, Race, and Nation in Early 19th Century Black America*, University of Chicago Press, Chicago.

Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. di M. Mellino (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma.

Hall, S. (1980), *Race, articulation and societies structured in dominan-*

ce; trad. it. di M. Mellino (2015), in S. Hall, *Cultura, razza, potere*, Ombre corte, Verona, pp. 67-160.

Kelley, R.D.G. (2002), *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Boston.

Laudani, R. (2017), *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Il Mulino, Bologna.

Levine, R.S. (1997), *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Mbembe A. (2000), *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley; trad. it. Perri A., Bilardello M. (2005), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

Mudimbe, V. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.

Robinson, C. J. (2000), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, II ed., University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Robinson, D. E. (2001), *Black Nationalism in American Politics and Thought*, Cambridge University Press.

Sidbury, J. (2007), *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Sinha, M. (2016), *The Slave's Cause. A History of Abolition*, Yale University Press, New Haven.

Stuckey, S. (1972), *The Ideological Origins of Black Nationalism*, Beacon Press, Boston.

Tuccari F. (2000), *La nazione*, Laterza, Roma-Bari.

Walker, D. (1830), *Walker's Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to Those of the United States of America, Written in Boston, September 28, 1829*; trad. it. di R. Laudani (2007), *Appello ai cittadini di colore del mondo, ma in particolare ed espressamente a quelli degli Stati Uniti*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 17-97.

Young, R. A. (1829), *The Ethiopian Manifesto, Issued in Defense of the Blackman's Rights, in the Scale of Universal Freedom*, in Moses, W. J. (1996, a cura di), *Classical Black Nationalism*, New York University Press, New York, pp. 60-67.

6

Il “nazionalismo integrale” di Charles Maurras

di Agostino Carrino

La politica non è la morale.
La scienza e l’arte della condotta dello Stato
non sono la scienza e l’arte della condotta dell’uomo.
C. Maurras, *Romantisme et Révolution*, 1925

Charles Maurras est une des plus grandes
forces intellectuelles d’aujourd’hui.
A. Malraux, 1923

La contraddizione fondamentale del nazionalismo, di ogni nazionalismo, risiede tutta nel suo voler essere espressione di una collettività, di un ‘noi’, ma nel radicarsi sempre, poi, in un culto sfrenato dell’io individuale. Il nazionalismo è la sublimazione dell’anarchismo individualistico, del culto appassionato dell’io, di un ego che cerca di superare la propria impotenza allargando se stesso in un ‘noi’ che non sostituisce mai l’io, ma ne occulta, con mossa ideologicamente pregna, le recondite passioni di potenza, anzi di onnipotenza.

Dal punto di vista storico-sociale, il nazionalismo è espressione della borghesia che ha conquistato il potere, ma ha poi perso la forza e la spinta originaria dell’ideale di libertà, trasformatosi in brama di profitto. Che il culto della nazione nasca a sinistra, nella coscrizione universale della Rivoluzione francese, e si trasferisca poi a destra, specificamente nella Francia tra Otto e Novecento, non è quindi un caso, ma una tra-

sformazione necessaria, dettata proprio dalla nuova collocazione della borghesia nel panorama dei rapporti e dei conflitti di classe.

Com'è stato osservato a proposito di Maurice Barrès, un punto di riferimento importante per gli intellettuali che alla fine degli anni Novanta dell'Ottocento si raduneranno intorno a Charles Maurras nelle riunioni presso il Café de Flore a Saint-Germain, dietro il suo «fiero nazionalismo, dietro l'enfasi sulla tradizione e sulla razza è onnipresente la tentazione del solipsismo nichilistico». Il nazionalismo di Barrès «è un disperato tentativo di trincerarsi in un assoluto. Ma la nazione non è un assoluto; è essa stessa un prodotto storico e non può esser rivestita dell'imperituro splendore dei valori assoluti» (Masur, 1963: 159).

L'assoluto che si cerca nella crisi dei valori del mondo borghese alla fine dell'Ottocento avrà sbocchi diversi: chi lo troverà in una religione, sia la Chiesa cattolica o le sette che fioriranno a decine in questi anni di passione per l'occulto, chi in una ricerca scientifica tesa alla verità filosofica o naturalistica (Freud, Einstein, Kelsen e via dicendo), chi nell'arte, chi nella musica. Molti lo troveranno anche nella politica, in una politica accentrata su una forma giuridica nuova, lo Stato-nazione, prodotto proprio della Rivoluzione francese. Un paradosso simile a quello dell'universalismo rivoluzionario, che voleva l'universale ma poteva realizzarlo solo entro confini determinati; così il paradosso del nuovo nazionalismo è quello di fingere un assoluto che è per sua natura un relativo. Le conseguenze saranno spesso tragiche, anche a livello personale. Scriverà proprio Barrès alla fine dei suoi giorni: «La vita non ha alcun senso. Penso addirittura che diventi ogni giorno più assurda. Cedere a tutte le illusioni e sapere che il nostro desiderio (...) non sarà mai placato. Volere soltanto possessi eterni e vedere noi stessi come una serie di condizioni successive. Da qualsiasi punto si guardino l'universo e la nostra esistenza, essi rimangono insensati tumulti (...) comunque, ad essi dobbiamo adattarci» (Duhourcau, 1929: 202-203).

La disillusione di Barrès è tipica di ogni intellettuale che ha accentrato su sé stesso le ambizioni dell'epoca; destino in questo caso differente da quello di un Hofmannsthal, espressione di una cultura, quella viennese, ugualmente conservatrice, ma insensibile alle sirene del nazionali-

smo per educazioni e retroterra storico. L'assoluto di Hofmannsthal fu la cultura come rifugio dell'intelletto: «ci troviamo di fronte alla sfida di un mondo che sceglie il caos perché le sue idee stanno sgretolandosi. Il nostro valore come individui è modesto e problematico; la mostruosità della situazione è senza precedenti» (Hofmannsthal, 1931: 255). Una scelta perdente in un mondo destinato alla barbarie, ma tuttavia meritevole di essere ricordata come alternativa conservatrice alla decisione individualistica e solipsistica di Barrès. Se poniamo il francese e l'austriaco come due alternative entro una visione 'conservatrice' del mondo, dove si colloca Maurras col suo nazionalismo integrale? Tutto dalla parte di Barrès o il suo pensiero scivola anche verso Hofmannsthal? Come vedremo, il nazionalismo di Maurras non riuscirà mai, nonostante anche sforzi a volte inconsapevoli, ad innalzarsi ad una visione universale dell'esistenza; esso resta così l'espressione specifica di una cultura, quella francese, travagliata da moti contrastanti. L'unicità dell'*Action française* e del suo 'nazionalismo integrale' appare dunque il contrappunto storico di una serie di fenomeni storici tutti unici e irripetibili, dalla Rivoluzione del 1789 a Napoleone e all'Impero fino alla cosiddetta 'Rivoluzione nazionale' degli anni di Vichy.

1.

La recente scomparsa dello storico tedesco Ernst Nolte ha richiamato alla memoria il suo libro forse più noto, quello degli anni Sessanta dedicato alle radici francesi del fascismo e del nazionalsocialismo. Secondo Nolte i fascismi degli anni Venti e Trenta del Novecento trovavano i loro prodromi teorici nel movimento di *Action française*, un'organizzazione prima culturale, poi anche politica, che aveva avuto in Charles Maurras, dai primi anni del Novecento alla seconda guerra mondiale, il suo leader e teorico (Nolte, 1966)[1]. Indipendentemente dalla tesi di

1 Il titolo originale del libro di Nolte era: *Der Faschismus in seiner Epoche. Action francaise · Italienischer Faschismus · Nationalsozialismus,* München, Piper, 1963. Era stato però T. S. Eliot (1928: 288) a dire che «most of the concepts which might have attracted me in Fascism I seem already to have found, in the work of Charles Maurras». Cfr.

Nolte, a nostro avviso piuttosto discutibile[2] (basti ricordare come lo statalismo fascista poco si addicesse alla filosofia decentralizzatrice maurrassiana, assai critica di tutte le forme di accentramento statale[3]) e per certi, molti aspetti superata dalle ricerche successive, le vicende dell'*Action française* non costituiscono affatto un episodio minore nella storia europea della prima metà del Novecento, come pure si è voluto affermare, quanto, piuttosto, un fenomeno di grande significato per la comprensione delle contraddizioni proprie della cultura politica, e non solo politica, europea nei primi decenni del Novecento. Si trattò infatti di un movimento politico-culturale intellettualmente assai ricco ed influente, certo nel primo anteguerra e subito dopo la fine del conflitto; anche nell'*entre-deux-guerres*, però, l'organizzazione monarchica costituì un punto di riferimento di primo piano per l'*intellighentia* francese, che fosse simpatizzante o contraria, e ciò fino a quando, negli anni Trenta, dalla stessa *Action française* si svilupparono movimenti e figure che, pure oramai diversi dal maurrassismo, al fondatore molto comunque dovevano, compresi i cosiddetti scrittori "non-conformisti" degli anni Trenta, che del maurrassismo elaborarono, nelle loro riviste, gli aspetti più originali, in particolare la tendenza anti-capitalista, che nel frattempo si era infatti andata offuscando[4].

anche Sternhell (1997: spc. 387 ss.). Secondo invece Huguenin (2011: 54), una tesi del genere è debitrice di una lettura frammentaria dei testi.

2 Ancora prima di Nolte, Hans Kohn (1964: 37) aveva sostenuto una tesi, questa senz'altro inaccettabile, che cioè il *Blut und Boden* del nazionalsocialismo trovasse un antecedente ne *La terre et les morts* di Maurice Barrès. Kohn, evidentemente, ignorava che di *Blut und Boden* parlava invece, già all'inizio del Novecento, il grande studioso ebreo dello hassidismo, Martin Buber.

3 In *Dictateur et Roi*, testo abbozzato già nel 1899, si legge: «Non seulement l'État ennuie et tracasse le citoyen français, mais il lui inflige des "commodités dangereuses". Il le sert en des cas où celui-ci devrait se servir lui-même. Il le déshabitue de la réflexion et de l'action personnelle. Ainsi l'État endort et atrophie chez le citoyen la fonction civique. Le citoyen devient ignorant, paresseux et lâche. Il perd le sens et l'esprit public. Traité en mineur, il devient digne de retomber en tutelle» (Maurras, 1928a: 382).

4 I "non-conformisti" degli anni Trenta, da Thierry Maulnier a Robert Aron, da Mounier a Dandieu e de Rougemont, rappresentarono una corrente di pensiero assai vivace, pur nel loro essere minoranza, riconducibile dal punto di vista filosofico a differenti declinazioni del "personalismo" (una "terza via" tra individualismo e totalita-

Certo, leggere oggi i testi di molti degli esponenti dell'AF sembra riportarci ad un'epoca assai distante dalle problematiche odierne e, in effetti, così è: Maurras, il cd. 'nationalismo integrale' di impronta monarchica, l'AF e i suoi esponenti, appartengono, nella fase d'oro del maurrassismo, a quella che fu definita la *belle époque*, dunque ad un'epoca assai remota, che nulla sembra poter insegnare agli uomini d'oggi, alle prese in una società 'liquida' con i fenomeni della globalizzazione, della massificazione spinta, della perdita di ogni fondamento di natura morale o politica. Né varrebbe, per salvare quelle proposte o quei modi di agire, parlare di una qualche 'prognosi', di una anticipazione della crisi: i teorici della decadenza sono infatti una razza propria di ogni età e di ogni dove, probabilmente a partire almeno da Esiodo.

Le idee di Charles Maurras possono oggi toccare le menti di uomini già disposti pregiudizialmente a recepirle, non certo convincere. Da molto tempo, con qualche rara eccezione, i suoi libri non vengono ristampati e la letteratura più risalente, a leggerla, si svela essere di regola biografica o auto-biografica[5], memorialistica[6] o apologetica[7]; a parte il precursore lavoro di Eugen Weber del 1962[8], solo di recente sono apparsi dei lavori di impostazione più obiettiva[9], tra cui, in particolare, alcuni

rismo). La critica della decadenza li portava infatti a cogliere fenomeni più sostanziali rispetto alla critica solo 'epocale' di Maurras e ciò nonostante indubbie assonanze, quali la critica del parlamentarismo e della democrazia borghese; su questi autori cfr. Loubet del Bayle (2001).

5 Questa propensione a raccontare di sé, più che ad argomentare sulle idee, sia pure polemicamente, è caratteristica senz'altro dei 'maurrassiani', ma in fondo anche dello stesso Maurras: si veda ad esempio il suo *Au signe de Flore* (Maurras, 1933). La stessa vicenda, per molti aspetti determinante, dell'*affaire* Dreyfus, si confonde con le vicende della vita parigina di Maurras e dei suoi amici nel mondo giornalistico di quel tempo, certo assai diverso da quello odierno.

6 Emblematici di questa tendenza sono i «Cahiers Charles Maurras», pubblicati dal 1960 al 1978, ma anche le «Études maurrassiennes» dei primi anni Settanta del secolo scorso.

7 Per una bibliografia della letteratura maurrassiana cfr. de Benoist (2002), nonché il suo aggiornamento in «Nouvelle École» (2017), numero dedicato a Charles Maurras.

8 Weber (1962). Prima ancora va menzionato il lavoro, piuttosto critico, di Curtis (1959).

9 Vanno ricordati almeno i seguenti titoli: Nguyen (1991); Boutang (1993); Giocanti

libri oramai di riferimento[10], nonché un recente numero dei «Cahiers de l'Herne» e un fascicolo di «Nouvelle École»[11]. D'altro canto, il rifiuto dell'argomentazione teoretica, della dottrina filosofico-concettuale di 'tipo tedesco', che in quegli anni era in Europa il modello di prassi scientifica, è proprio alla base del pensiero di Maurras, i cui libri e i cui saggi sono strutturati su premesse spesse del tutto non dimostrate, una mancanza di concettualizzazione sostituita espressamente da un richiamo solo alla «forza dello stile».[12] Non v'è certo una qualche forma di epistemologia filosofica o di metodologia scientifica nei procedimenti di Maurras, sostanzialmente un critico letterario, un polemista acuto assai attrezzato, ma indifferente alla forza del concetto (astratto) in nome delle idee e della bellezza della parola; aspetto, questo, tanto più significativo perché proprio in quegli stessi anni, certamente in Germania, ma anche per esempio in Italia, la discussione filosofica si accendeva intorno al tema del metodo e del suo rapporto con l'oggetto della considerazione scientifica. Ed è proprio questa 'fumisteria germanica' quella contro la quale Maurras si scaglia e affila la sua penna di poligrafo e letterato: nemico pregiudiziale, per ragioni storiche note, della 'barbarie tedesca', ogni *Begriffsbildung* astratta gli sembra richiamare non soltanto il nemico tradizionale della Francia, ma anche l'altra minaccia che egli associa senz'altro alle oscure foreste teutoniche: l'ebraismo, appunto, che per lui rinviava spesso al tipo di pensatore tedesco; di «sofismi infingardi della Germania e del ghetto» si legge ne *Le mie idee politiche:* (Maurras, 1969: 113)[13].

(2006), nonché: Leymarie et Prévotat (éds.) (2008); Dard, Leymarie, McWilliam (éds.) (2010); Leymarie, Dard, Guérin (éds.) (2012).

10 Una dimensione più critica rivestono infatti i lavori di Huguenin (2011) e di Dard (2013).

11 Giocanti e Tisserand (2011).

12 «La force du style se confond avec la force de la pensée, tant valent l'une et l'autre. Ou plutôt, elles sont une seule et même chose, puisque, dans la pensée, tout ce qui n'est point style, c'est-à-dire ordre et mouvement, n'est point pensée (…) Le style est ce que nous nommons au propre la beauté, puisque nous ne les voyons jamais séparés (…) Le style, c'est l'âme même»: Maurras (1896), cit. da Descoqs (1913: 21).

13 Per una recente riedizione francese cfr. Maurras (2002). Per una critica, a dire il vero piuttosto banale, di Fichte e di Nietzsche, si vedano le pagine raccolte in Maur-

Maurras salvava della Germania solo Goethe, per ragioni contingenti e forse, soprattutto, perché Goethe fu il poeta dell'ordine, quell'ordine che per Maurras rappresentava la sostanza di qualsivoglia buona forma di organizzazione politica: l'ordine «è una giustizia superiore»[14] in quanto ordine delle cose, secondo lo spirito della grecità classica. Così come egli salvava la monarchia prussiana non perché prussiana, ma appunto solo perché monarchia, l'istituzione per Maurras unica in grado di garantire ad un popolo una vita buona, ordinata e civile. I riferimenti a Maistre e a Comte, i suoi due principali punti di riferimento spirituale (a parte Platone e Dante), non bastano certo a dare sostanza ad una metodologia tutto sommato assolutamente empirica e spesso solo giornalistica, non certo filosofica e nemmeno politologica. Basti a dimostrarlo il fatto che Maurras – da questo punto di vista in buona compagnia, essendo un'impostazione classica del pensiero 'reazionario' – guardava alla Rivoluzione del 1789 come *la causa* del disordine e della decadenza, non riuscendo nemmeno a immaginare che quegli avvenimenti potessero essere invece la conseguenza essi stessi di fatti e processi storico-politici ed economico-sociali già da lungo tempo in corso nel tessuto dell'Europa e in particolare della Francia. Il metodo sperimentale che Maurras vorrebbe trarre da Comte, contrario ad ogni proposizione metafisica a priori, se applicato allo stesso Maurras rivelerebbe il fondamento non empirico delle sue stesse concezioni.

È dunque sbagliato scrivere della 'teoria politica' di Maurras, come pure è stato fatto: una teoria politica Maurras potrebbe averla solo a condizione che la si costruisca dall'esterno e gliela si attribuisca a posteriori. Maurras non fu un teorico della politica, né tanto meno un filosofo della politica. Se si volesse accettare una qualche distinzione del genere, Maurras fu semmai un politico-filosofo (distinto da filosofo della politica), nel senso che la sua azione politica voleva o aspirava ad essere in qualche modo e misura impregnata di pensiero, ma un pensiero non concettuale bensì teleologico e concreto, desunto cioè – vero o falso che

ras (1916: 43 ss.). Un altro esponente del movimento assai critico verso la Germania, considerata *tout-court* l'avamposto 'individualistico' dell'orientalismo, fu Henri Massis (1927).

14 Maurras (1969: 111).

fosse – dalla storia effettuale intesa come «verità scientifica»[15]: «Quella che chiamano la mia dottrina politica – scrive Maurras – non è dedotta, ma indotta, e indotta dai fatti, dai nessi tra i fatti che si chiamano anche leggi. Non leggi imperative nel senso dell'ordine e del comando, ma leggi di costanza e di effetto, come quella del calore e dell'ebollizione»[16]. Si tratta di ciò che già nel saggio su *Trois idées politiques* Maurras definisce "*empirismo organizzatore*", un metodo di interpretazione e opera che si fonda sulla razionalità intrinseca al mondo e sulla natura delle cose, non sulla critica astratta fondata sul mero *Sollen*, sull'ordine e non sulla libertà perché senza ordine e senza autorità non si danno le libertà concrete dei singoli[17]: «autorità in alto, libertà in basso» fu sempre la divisa principale del suo progetto politico-culturale. Il lavoro di Maurras, per sua stessa ammissione, era consistito, sostanzialmente, «nell'ordinare unitariamente, nel fare un impulso unico degli impulsi controrivoluzionari del XIX secolo»[18]. L'idea di nazione, si legge nel *Dictionnaire*

15 «La difesa della nazione – ha osservato Sternhell (2006: 438) – esige che si faccia appello all'esperienza della storia; ora questa esperienza "è piena degli ossari della libertà e dei cimiteri dell'uguaglianza". Maurras considera la storia quasi come una scienza naturale: se ogni fenomeno è unico nel suo genere, l'incatenamento dei fenomeni storici non lo è. La storia comporta delle costanti e seguirle "permette delle previsioni senza soffrire deroghe". Per conseguenza, l'esperienza che "rassomiglia alla Musa (...) è la figlia di Memoria" e, dice Maurras, essa è la "nostra signora in politica". Burke seguiva una stessa linea di pensiero, ma nel XX secolo, sotto la penna del fondatore dell'*Action française*, la storia diventa verità scientifica».

16 Maurras, *L'Action Française*, 7 gennaio 1927, cit. da De Roux (1927: 98).

17 Lo sottolineava già molti anni or sono un lettore entusiasta di Maurras: Frescobaldi (1948: 32-33): «Si commetterebbe un grave errore supponendo che Maurras contrappone l'autorità alla libertà. (...) Maurras non si oppone alle libertà. Egli si oppone al principio metafisico di libertà il quale contraddice non solo al principio di autorità ma anche a quel plurale di libertà su cui cade tutt'intorno il nostro sguardo. Ecco dunque libertà concrete che richiedono una o più autorità: libertà riconosciute e rispettate da secoli come quella del padre di famiglia, del capo di un ordine o di un ente».

18 Maurras, *L'Action Française*, 7 gennaio 1927, cit. da De Roux (1927: 98). E in un saggio su Proudhon e contro la «deduzione giuridica» di questi, scriveva che il suo metodo – quello che si definisce comunemente "empirismo organizzatore" – consiste nell'esaminare i «fatti sociali naturali» e analizzare la storia politica. Ciò porta «ad un certo numero di verità certe, il passato le stabilisce, la psicologia le spiega e il corso ulteriore degli avvenimenti contemporanei li conferma giorno per giorno; facendo atten-

politique et critique, «è la rappresentazione in termini astratti di una forte realtà» (Maurras, 1933: 153). Ciò che gli interessa è organizzare intellettualmente questa realtà e difenderla in quanto data organizzando una costruzione intellettuale tesa ad argomentare polemicamente a difesa dell'esistente concreto storicamente formatosi. Ma questa realtà c'è oggi, non è detto che ci sia anche domani. Un pensiero, dunque, potremmo dire, di natura fenomenologica ed anche occasionalista, tanto che su questa base non sarebbe impossibile cogliere delle influenze di Maurras sulla filosofia di un giurista tedesco però attento proprio alla forma del cattolicesimo romano, ovvero Carl Schmitt, del resto già in gioventù legato, per ragioni familiari, alla Francia.

2.

Oggi si scrive molto su Schmitt, da varie prospettive e con finalità differenti. Sarebbe ipotizzabile una *renaissance* maurrassiana, come abbiamo assistito negli ultimi decenni ad una *Schmitt-Renaissance*? Credo di no, ma ciò non toglie che le idee di Maurras, pur essendo espressione di un'epoca tramontata, benché fascinosa per la sua ricchezza polemica di idee e di convinzioni, possono ancora ispirare qualche considerazione interessante relativamente alla crisi nella quale ci troviamo oggi in Europa e in Occidente. A condizione, tuttavia, non solo di storicizzare Maurras e di farne il segno egli stesso di una crisi specifica, quella dell'Europa a fine Ottocento alle prese con i fenomeni della industrializzazione e della ascesa delle masse, ma anche di sfrondare le sue idee da una serie di pregiudizi tipici dell'epoca, a partire, per esempio e innanzitutto, dall'antisemitismo (certo diffuso sia a destra sia a sinistra). Ma anche un altro aspetto non convincerebbe oggi, cioè l'idea contraddittoriamente sostenuta (come vedremo) secondo cui le nazioni siano riducibili ad una qual-

zione non occorre un'arte molto agile per fare un'applicazione corretta di queste idee, così tratte dall'esperienza, a questi fatti nuovi che un'esperienza posteriore scioglie. La deduzione è in questo caso il séguito naturale delle induzioni ben fatte e il senso critico risvegliato nella prima parte dell'operazione non spegne la sua fiamma durante i misteri della seconda poiché la si verifica alla partenza e all'arrivo»: (Maurras, 1921: 481-482).

che dimensione etnica, quindi presunta eterna, mentre invece le nazioni sono esse stesse il prodotto della storia, a meno che 'nazione' non sia, come pure si potrebbe immaginare, l'espressione di un principio o di una virtù fondamentale in politica, ovvero il principio di unità.

Unità e ordine, rettamente intesi, costituiscono infatti presupposti necessari di una sana azione politica. Ma una politica è corretta innanzi tutto in quanto vuole essere tale, appunto politica e non altro, per esempio qualcosa di moralistico o di giuridico; ora una sana politica, scrive Maurras alla fine della sua vita, dal carcere di Clairvaux, «si subordina all'interesse della comunità politica reale più estesa e più resistente, ieri la cristianità, oggi la nazione». Maurras contrappone la nazione in quanto comunità reale alle astrazioni, per esempio all'umanità: ha certamente ragione a parlare di politica in quanto difesa di una comunità reale, ma è la nazione, oggi, una comunità reale? L'umanità, dice Maurras, nella misura del reale è la nazione, e in quanto reale è anche la più «resistente». Possiamo oggi parlare di una comunità nazionale come di una *realtà resistente* nell'epoca della statualità aperta, cioè di uno Stato che ha perduto uno dei suoi caratteri classici, l'impermeabilità dei territori e la sovranità in senso tradizionale? Se dovessimo impiegare i criteri di Maurrras, fondati sull'accettazione del reale, oggi dovremmo riconoscere la crisi della statualità e specificamente dell'idea di nazione (per molti aspetti esito della formazione dello Stato moderno), sostituita per esempio dal concetto di patriottismo costituzionale. Senonché proprio la vaghezza e la infondatezza teorica del patriottismo costituzionale potrebbero imporci l'opportunità di una riflessione sul senso della nazione oggi. A nostro avviso la nazione significa ancora qualcosa, a condizione di pensarla come un progetto culturale, come un destino di progresso e di civiltà nel quale riconoscersi. Come un futuro, non (solo) come una tradizione, secondo invece l'idea classica del nazionalismo, che in Barrès prima e in Maurras poi trovava nelle radici e nei morti il fondamento di legittimazione della nazione.

Ciò che tuttavia fa paradosso è che proprio Maurras, il teorico del nazionalismo integrale, per quel suo spirito realistico e attento alle dinamiche della storia, considerava la nascita delle nazioni come una *perdita*. Si legge infatti ancora in *L'ordre et le désordre*: «Notre phase des

nationalités ouverte par la Réforme et la Révolution, est une décadence. Il n'y a pas à se faire d'illusions, le genre humain n'est pas en progrès depuis qu'il est resserré dans les cadres strictement nationaux» (Maurras, 2007: 57). Le nazioni sono però, a suo avviso, nonostante questa constatazione, l'unico bastione rimasto contro questa decadenza; una sorta, potremmo dire, di *cathecon* schmittiano, che impedisce un ulteriore crollo nella civiltà europea e occidentale. Dall'individualismo assoluto allo Stato assoluto all'assoluta anarchia: è questo il 'ciclo' della decadenza europea a partire dalla Riforma protestante (i protestanti costituiscono uno dei quattro 'Stati' che complottano contro lo Stato: ebrei, massoni, metechi e, appunto, protestanti). L'abolizione dei ceti e delle formazioni sociali intermedie tra Stato e individuo apre tutte le porte alla sovranità delle masse.

Ma cos'era, per Maurras, la nazione? Invano si troverebbe negli scritti di Maurras una definizione di natura concettuale. Maurras descrive o crede di descrivere una realtà effettuale, la realtà che noi chiamiamo 'nazione' e che in fondo altro non è, a ben vedere, che lo spirito di una comunità. Lo si capisce quando, spiegando il termine, Maurras rinvia all'idea pagana di divinità: la nazione è come la dea di una collettività, ciò che vive in quella comunità e che la distingue dalle altre aggregazioni umane. Questo richiamo è importante, nell'economia delle nostre considerazioni, perché accenna al fatto che Maurras, ateo, ufficialmente grande difensore della chiesa cattolica in quanto forma unitaria di potere[19], necessaria al funzionamento della società francese, priva per lui di ogni valore trascendente, fu in realtà, sotto molti punti di vista, *l'ultimo pagano della cultura occidentale*[20]. Non a caso le gerarchie cattoliche ave-

19 Cfr. Maurras (1907). Sul ruolo svolto dalla difesa della chiesa cattolica nel complesso delle idee di Maurras già all'inizio dell'avventura della *Action française* cfr. il libro del gesuita Descoqs (1913).

20 «In questo senso il "giacobinismo rovesciato" di Maurras non era separabile dalla sua visione "pagana" del mondo, meno vincolata di quella dei giacobini alle metafore classiche e più ad un naturalismo classicheggiante e positivistico, il cui significato voleva essere però altrettanto eversivo di quello giacobino: il mito "antico" rivelava cioè l'istanza di un rovesciamento purificatore della società moderna e di un ritorno all'antico, anche rispetto al cristianesimo moderno, che per Maurras costituiva una forma diversa d'individualismo corrotto e giudeizzante» (Battini, 1995: 353).

vano ben compreso questa sostanza non-cristiana della visione maurrassiana del mondo, che interpretava il cattolicesimo come una fusione di paganesimo e cristianesimo[21] e per il quale «il cristianesimo non cattolico è odioso. È quello dei peggiori nemici della specie»[22].

La nazione è il presupposto dell'ordine: senza riconoscimento della nazione non può esservi ordine. La nazione non è dunque (non vuole essere) un concetto astratto, ma la presa d'atto di una realtà esistente, data, tanto che *nation* rinvia a *natio*, nascita. In un partito, scrive Maurras, si entra, in una nazione si nasce. La nazione è dunque per lui, fondamentalmente, una realtà: essere nazionalisti non significa avere un'ideologia, bensì riconoscere la realtà quale essa è data nella concretezza storica di una comunità formata da una comune tradizione, una comune lingua, una comune cultura che si eredita. L'eredità si contrappone all'individualismo: «Quand on renonce au terme héredité (pour adopter le terme individu), le terme bien social se dérobe du même coup. On est toujours régi par la loi naturelle, mais on est condamné par elle à la mort» (Maurras, 1907: 159). Certo, Maurras non si sofferma sul fatto che ogni comunità del genere è una comunità appunto formata, cioè costruita nel tempo da una molteplicità di eventi interni ed esterni. Essendo un prodotto storico, una nazione può anche trasformarsi, se non perire. È indubbiamente il limite fondamentale della posizione maurrassiana, uno storicismo che non si storicizza, che sembra, nel suo positivismo originario, voler fermare la storia in una data realtà, a difesa di quella realtà.

Da questo punto di vista, il pensiero di Maurras si trasforma senz'altro in ideologia, una ideologia storicamente determinata e limitata, che finisce col chiudere un intero processo intellettuale, originariamente dinamicamente proiettato sul cambiamento sociale, nella gabbia della con-

21 «La catena di idee che espongo è abbastanza pagana e cristiana per meritare il bel nome di cattolica, che appartiene alla religione nella quale siamo nati» (Maurras, 1921: 29). Il legame tra classicismo e paganesimo è in Maurras essenziale, ben oltre l'elogio della forma cattolica: «Si Maurras est attaché à l'ordre catholique, il n'en est pas moins sujet à des élans spirituels qui passent par un paganisme gréco-romain dont ce voyage athénien lui permet de saisir la force qu'il exerce sur lui» (Dard, 2017: 22).

22 *L'Action française*, numero del 15 juillet 1904, citato da Paugam (1971: 213).

servazione dell'esistente. Il mondo dell'*Action française* è non a caso un mondo irripetibile, che può essere studiato storicamente, non certo per trarvi insegnamenti universali, anche se, come vedremo, alcuni aspetti dell'impostazione maurrassiana conservano, a mio modo di vedere, una qualche validità assiologica ancora oggi. Dunque un mondo antico non solo per i pregiudizi su cui si fondava, ma anche per le categorie adoperate, tanto più in quanto il nazionalismo costruito sulla nazione si vuole, per Maurras, nazionalismo *integrale*. Cosa significa 'integrale'?

Per Maurras il nazionalismo integrale è il nazionalismo che riconosce la necessità della monarchia – intesa come il contrario della repubblica, identificata in ultima analisi con la partitocrazia[23] – e quindi rifiuta il parlamentarismo[24] fondato sui partiti e le fazioni. La nazione è una e come tale si riconosce nel re, secondo la massima già omerica secondo cui uno deve governare, non molti. Il nazionalismo integrale è il primato dell'interesse nazionale: «Il patriottismo, prima d'essere un sentimento e una virtù, è la coscienza di questa verità, che la salvezza dello Stato è il bene umano più prezioso per ciascuno dei membri di questo Stato, come la salvezza d'un naviglio è ciò che importa al di sopra di tutto all'equipaggio e ai passeggeri, dal capitano all'ultimo mozzo, dai passeggeri di prima a quelli ammassati nell'ultima classe»[25]. Il nazionalismo di Maurras – che pure fu uomo per molti aspetti dell'Ottocento – non è dunque il nazionalismo proprio dei movimenti 'nazionali' che portarono all'unità dell'Italia e della Germania, quanto, piuttosto, l'espressione del senso dell'interesse nazionale inteso come difesa di ciò che è contro ciò che indistintamente vorrebbe cancellare le forme, le differenze e i limiti. L'interesse nazionale prevale – oltre che sulle pur difese autonomie locali – anche sull'assolutismo delle morali religio-

23 Si legge nel *Discours préliminaire 1900-1924* all'edizione definitiva della *Enquête sur la Monarchie*: «Si può definire la vera Repubblica con il dominio degli interessi, delle passioni, delle volontà dei partiti sull'interesse fondamentale del popolo francese, sul suo interesse nazionale quale risulta dalle condizioni della vita del mondo» (Maurras, 1928, XX).

24 Critico del parlamentarismo dal di dentro, avendo fatto esperienza precoce della vita parlamentare, è già Maurice Barrès: cfr. Bécarud (1987).

25 De Roux (1927*: 21*).

se, compresa, bisogna pur dire, la morale cattolica[26]. La politica, scrive Maurras, «non è la morale. La scienza e l'arte di guidare lo Stato non è la scienza e l'arte di guidare l'uomo (…) L'ordine della politica e l'ordine della coscienza sono distinti. La coscienza umana persegue fini spirituali, cerca la salvezza individuale. La politica, che si limita alle cose temporali, s'interessa alla prosperità della vita delle comunità» (Maurras, 1969: 180). Così per Maurras la democrazia impedisce che la politica possa essere oggetto di scienza; la sua critica alla democrazia sembra presupporre anche, infatti, l'idea di una scienza della politica, ma, nei fatti, questa 'scienza' si riduce alla deduzione di presunti princìpi dai fatti storici, tralasciando la complessità e la contraddittorietà della stessa esperienza storica.

3.

Liberalismo, democrazia, socialismo, comunismo, anarchismo sono forme della stessa idea rivoluzionaria, che è sostanzialmente, a partire dalla riforma protestante dell'esecrato Lutero, individualista. L'individualismo è il nemico storico di Maurras, quell'individualismo la cui prima manifestazione, seguendo un copione proprio delle destre cattolico-legittimiste, è il protestantesimo. Ma, a ben vedere, l'individualismo è anche una componente del pensiero di Maurras, che in quanto poeta è attento esattamente ai moti dell'anima individuale. Un certo anarchismo è persino una evidente componente della politica di *Action française*: i camelots du roi «se ne infischiano delle leggi» («Vivent les camelots du roi / ce sont des gens qui se fichent des lois»). Da questo punto di vista non è del tutto sbagliato dire che l'AF è, almeno sotto certi aspetti, precursore di alcuni tratti propri del fascismo.

Il nazionalismo è il contrario del cosmopolitismo, dell'indifferenziato, è l'amore per ciò che va difeso nella sua singolarità, nella sua individualità (che non significa individualismo). Il nazionalismo di Maurras, al fondo di quella concezione monarchica che vorrebbe renderlo 'inte-

26 Cfr. sul punto Paugam, (1971: 199 ss.).

grale', è dunque una traduzione politica di una concezione estetica del mondo e della vita, che presuppone il bello in tutto ciò che trova un limite nella sua specifica forma, che ne rappresenta dunque l'essenza[27]. Contro l'indifferenziato questa concezione dà valore e riconosce senso a tutto ciò che si differenzia, si specifica, ovvero si concretizza. Donde, non a caso, il principio centrale della concezione politica di Maurras, ovvero la decentralizzazione, il contrario della visione accentratrice dei giacobini e dei rivoluzionari dell'89.

La decentralizzazione è l'altra faccia del nazionalismo maurrassiano, che lo rende quindi un nazionalismo nient'affatto assoluto, perché se rifiuta il totalitarismo di Cosmopolis, rifiuta anche l'assoluto di una nazione che si volesse centralistica. Il centralismo, per certi aspetti, è solo l'altra faccia del cosmopolitismo. L'unità nazionale non può né deve

27 Maurras fonda questa idea sul primato della civiltà greca, dove però va anche presa in considerazione la critica di Curtis: «At this point Maurras linked together his ideas of aesthetics and politics. Order in the state was akin to beauty in the arts. The laws of beauty were like the laws of life inspiring him with a horror of all disorder and anarchy. The good lay not in things but in the relation of things, not in the number but in the composition, not in quantity but in quality; it lay in the holy notion of limits. It was in Greece that that Maurras found his model of the well-ordered system. (…) But this analysis is open to objection on two counts. The first is that the Maurrassian view of Greek history was limited to the Periclean century. When he talked of the Athenian heritage, (…) the model for the world, he referred to only a short period in history. Moreover, it was a period which, in its democratic and libertarian behavior and ideas, was the exact antithesis of everything that Maurras was advocation for France. The second objection is that even in the most static of societies, political laws can have little reference to those of aesthetics» (Curtis, 1959: 121-122). Questa critica rammenta, per altri aspetti, quella di un autore italiano, oggi dimenticato, curatore della prima antologia organica di scritti maurrassiani (dopo quella di Frescobaldi), Franco Pintore, che pur guardando con una certa simpatia alle posizioni politiche dell'*Action française* non si peritava di osservare anche che «sulla scorta del suo apparato filosofico, Charles Maurras avrebbe potuto essere, e fors'anche con maggior coerenza, un uomo d'ordine alieno da estremismi e moderatamente progressista. Il principale argomento che porta in favore del suo legittimismo è dei più discutibili, e si riduce all'affermazione che la Francia dei re è stata potente, mentre la Francia napoleonica e repubblicana ha subito ripetuti disastri» (Pintore, 1965: 21). Ed ancora in un passo conclusivo (*ivi*, 41): la maggior parte del messaggio di Maurras «ha perso d'attualità e di mordente. Niente più han da insegnarci il suo nazionalismo coi suoi sacri egoismi, il suo positivismo monarchico, il suo realismo troppo chiuso e tranquillo»; «Maurras si ostina a negare l'irreversibilità di un processo già ai suoi tempi molto, troppo avanzato» (*ivi*, 40).

cancellare o soffocare le originalità proprie delle regioni o delle province francesi. Il felibrismo (il culto della Provenza e della sua lingua) di Maurras è la radice del suo stesso nazionalismo. Il particolare è il luogo dove si manifesta l'umanità nel senso di civiltà, la quale trova la sua forma nella lingua, nella tradizione, nei diversi e molteplici paesaggi.

Questa concezione, è bene dirlo, non ha nulla di razziale. L'antisemitismo di Maurras, il cosiddetto "antisemitismo di Stato" o "politico", nonostante ambiguità evidenti e cadute pesanti nell'odio di razza[28], non lo porta ad ipotizzare una presunta 'ineguaglianza delle razze': il conte de Gobineau, da questo punto di vista, resta un suo nemico: «L'inetto Gobineau, questo Rousseau gentiluomo senza fortuna»[29]. Il razzismo è una forma di nazionalismo soggettivista e romantico, molto lontano dal positivismo razionale di Maurras, che al di sopra delle nazioni vede quella civiltà universale che per lui – non so fino a che punto in maniera contraddittoria – è data dalla religione cattolica, fondamento di ogni autentica realtà nazionale o etnica.

Indubbiamente, tuttavia, sul piano politico contingente Maurras non riuscì mai ad innalzarsi ad un piano europeo[30], almeno nel senso odierno. Il limite della sua visione del mondo sta tutto, da un lato, nel rifiuto pregiudiziale della cultura tedesca (e in genere di tutte quelle non latine), dall'altro nell'antisemitismo. L'universalità da un lato e la nazione dall'altro, in fondo seguendo il cliché del concetto di nazione nella sua genesi, ovvero nelle sue due antinomiche componenti originarie, quella universalistica e quella etnica[31]. Troppo poco per fondare una teoria politica che possa, oggi, parlare ai nostri dubbi o proporre soluzioni complessive ai nostri problemi. Vi sono tuttavia alcuni aspetti del modo di pensare, se non del pensiero, di Maurras che hanno valore ancora oggi: la predilezione per le libertà di contro alla libertà astratta: la

28 Cfr. Birnbaum (1988, 307 ss.).

29 Maurras (1921: 120, 292, 493); (1916:197). E di «nuvole pericolose» a proposito dell'arianesimo di Gobineau parlava Jacques Bainville nel 1903 (cfr. Huguenin, 2011: 70).

30 «Je ne suis pas Européen. Je suis Français, Français du seul clan de la France» (Maurras, 1941, 36).

31 Su questa ambivalenza a partire dalla Rivoluzione francese cfr. Merker (2001).

libertà della famiglia, delle organizzazioni professionali, delle comunità locali; e ancora il rifiuto dei diritti dell'uomo in nome dei privilegi particolari, che potremmo tradurre nei diritti dei singoli in quanto *soggetti situati* e non astrattamente ridotti alla figura dell'uomo, quell'uomo che, come diceva Maistre, non s'è visto da nessuna parte, mentre si conoscono persiani, russi, francesi. Diritti o privilegi che presuppongono una concezione dei doveri, prima che dei diritti.

Contro il cosmopolitismo astratto è possibile, per Maurras, un ordine internazionale, che è dato addirittura dagli Stati Uniti d'Europa, si legge in un passo: ma questi Stati Uniti sono per lui la cristianità, ovvero la Chiesa cattolica, «la sola internazionale che tenga»[32], e un ordine europeo unitario sì, ma a condizione, come già scriveva in *Kiel et Tanger*, che sia guidato dalla Francia. Ma il fondamento religioso è, purtroppo, debole in un mondo che si allontana sempre più dalle metafisiche religiose. Ma indipendentemente dal riferimento al cattolicesimo, fatto per ragioni tutto sommato sia puramente storiche sia per la *forma* della chiesa cattolica, nella nazione di Maurras appare manifestarsi l'universale in quanto tale. La nazione non si contrappone all'umanità, ma essere uomini in quanto forniti di ragione (Maurras fonda l'ordine sull'essere, non su una verità religiosa) significa esattamente saper cogliere l'universale nel particolare. «Le nationalisme selon Maurras – ha scritto de Fabrègues (1966: 134) – ne veut donc ni refuser les solidarités de l'humanité ni imposer aux hommes un service national, une dépendance patriotique contraire à leur bien propre». E Maurras: «La patrie est de nos jours la manifestation la plus complète, et la plus cohérente de l'humanité, c'est le cercle de societé temporelle à la fois le plus vaste et le plus solide qui subsiste *depuis les destructions du XVI et du XVIII siècle*, et l'on peut et doit dire que l'idée nationale représente le genre humain»[33].

Forse l'errore radicale di Maurras consiste nel suo rifiuto della democrazia in nome di una concezione aristocratica ed antiegalitaria della società politica, con un appello continuo al re quale soluzione di tutti i

32 Maurras, *Le Pape, la Guerre et la Paix*, cit. da De Roux (1927: 234).

33 Citazione *ibidem*.

mali, un re visto non a caso come un «demiurgo organizzatore» (Maurras, 2007: 90). La democrazia, per Maurras, livella e rende tutti uguali; una sana organizzazione politica implica, invece, creazione di aristocrazia e di differenze. Ora, se c'è un sistema politico che più di ogni altro crea disuguaglianza e produce aristocrazie, questo è il sistema democratico-parlamentare. «La democrazia è il male, la democrazia è la morte». Oggi noi sappiamo che la democrazia è il male perché soffoca ogni aspirazione di equa e giusta uguaglianza in nome dell'uguaglianza formale che produce disuguaglianze reali. La democrazia è il regno del denaro e il denaro separa chi lo possiede da chi non lo possiede, l'aristocrazia della ricchezza dal popolo della povertà. Ma anche qui è evidente la contraddizione non sanata e insanabile del pensiero di Maurras: l'esaltazione della nazione, da un lato, e il rifiuto radicale della democrazia, dall'altro, trascurando del tutto il nesso che nella modernità tiene, almeno alle origini, proprio nazione e democrazia[34].

L'idea di ordine è invece ancora oggi un'idea feconda, se non viene assolutizzata, ma intesa dialetticamente (espressione che Maurras avrebbe aborrito) nella sua opposizione al disordine. Sia o meno una «giustizia superiore» (Maurras, 2007: 111), essa implica un modo di contemplare la storia per «non dimenticare» le sue lezioni. *Historia magistra vitae*, secondo un motto classico. La tradizione che si riscontra nella contemplazione delle lezioni del passato è per Maurras (2007: 117) il «solo strumento di progresso», anche se egli non sembrò poi comprendere la rivoluzione che oggettivamente implicava, anche sui rapporti politici, l'avvento della società industriale, un aspetto, questo, che separa

34 Come osservava Ernesto Sestan (1952: 36): «L'idea di nazione va, dunque, strettamente connessa con l'idea democratica, e anche là dove non accetta le conseguenze estreme, politiche, giuridiche, sociali del democraticismo e sposandosi, specie dopo la sanguinosa esperienza della Rivoluzione francese, alle tendenze, più moderate, del costituzionalismo liberale, non perciò rinnega il punto essenziale: che la nazione, cioè, trae i suoi segni inconfondibili dalla totalità della collettività nazionale, senza distinzioni di classi». E Raymond Aron (1962: 299) osservava che la nazione «ha per principio e per finalità la partecipazione di tutti i governati allo Stato. È per partecipare allo Stato che le minoranze reclamano che la loro lingua sia riconosciuta (…) Rinnegare la nazione moderna significa rifiutare il trasferimento alla politica dell'eterna rivendicazione dell'uguaglianza».

nettamente il nazionalismo di Maurras da quello di de Gaulle, pure in parte egli stesso un maurrassiano[35].

Progresso nella storia, dunque, sulla base di un rispetto della tradizione. Ma l'idea che Maurras (1928b: XIV) ha della natura, invece, non sembra lasciare spazi alle modificazioni. Nella sua *Enquête sur la Monarchie*, per esempio, egli parla di «immutabilità della natura», rispetto alla quale il disordine che le si contrappone sembra invece essere un'altra, diversa 'natura', quasi che anche in Maurras si possa parlare di una qualche forma di 'marcionismo', come per Carl Schmitt per quanto riguarda dio. L'essere della Francia di *ancien régime* sembra una costruzione ideale, dove tutto funzionava, tanto che anche qui solo per una volontà satanica contraria si può immaginare come e perché questo ordine sia stato dissolto dal dis-ordine della Rivoluzione del 1789. Gli Stati locali cui Maurras fa riferimento[36] (diremmo oggi le 'autonomie locali') non sono un'ipotesi per una organizzazione diversa della società francese o altra, ma un modello passato e distrutto da un volere maligno. Il re dovrebbe avere il potere – non si sa come – di ridare vita e forma ad un passato ovviamente morto e sepolto.

Una società liquida come la nostra ha certamente bisogno di trovare e ritrovare dei punti fermi, una qualche sostanza. Ovviamente, non certo immaginando una ricostituzione dei corpi intermedi di *ancien régime* o riportando il re sul trono. Un'esigenza che in effetti già allora Maurras avrebbe dovuto e potuto pensare. Avrebbe però dovuto essere altro da ciò che egli veramente fu: un poeta, un letterato, un giornalista[37]. Mau-

35 Come ha osservato Raymond Aron (1964: 380): «Là est probablement, au moins dans l'ordre philosophique, la différence essentielle entre la pensée de Maurras et celle du général de Gaulle. Le premier a presque ignoré les traits originaux des sociétés modernes parce qu'il voyait dans le devenir plus une menace contre l'ordre qu'un mouvement créateur. Le second, même s'il conserve la nostalgie de l'ordre, est conscient des chances et des nécessités de notre époque: depuis les divisions blindées jusqu'à la décolonisation, il a voulu prendre pour devise: on ne commande à la nature qu'en lui obéissant».

36 «Chacun de ces Etats avait des besoins, plutôt que des doctrines, besoins qu'il faisait valoir, d'abord par ses moyens propres, ensuite auprès des ordres voisins et troisièmement auprès de l'Etat, gouvernement et roi» (Maurras, 2007: 91).

37 Tanto ciò è vero che tutti gli scritti di Maurras, eccezion fatta per le novelle, sono

rras non fu un politico, l'attività dove regna l'arte del compromesso, estraneo alla mentalità di questo 'fils de la mer'. Non a caso coloro che avevano una vocazione più immediatamente politica e pratica si allontanarono dall'*Action française* e da Maurras in nome di una concezione più pragmatica ed attivistica del fare politica: si pensi ai cosiddetti "*dissidents de l'Action Française*", Georges Valois, Thierry Maulnier e via dicendo, ognuno con una sua propria motivazione, ma tutti compatti nel condannare l'impotenza pratica di Maurras, chiuso nel suo estetismo politico in un mondo costruito più nella sua testa che sulla base della realtà effettiva e delle sue contraddizioni.

Un passo tratto da un libro di uno dei dissidenti, Louis Dimier (1926: 330), chiarisce bene la personalità di Maurras e i suoi limiti intellettuali. Maurras «non credeva né in Dio, né nell'uomo né nel bene, né in generale in qualcosa che andasse oltre le apparenze. In questo grande vuoto, per dare materia al suo pensiero che si agitava, egli aveva costruito la città nella cui idea egli unicamente viveva, in preda all'incantamento che gli dava, dispensando ciò che egli aveva di risorse e di ardore per gestirla ed abbellirla». Secondo Dimier, ha scritto Paul Sérant (1978: 53), «Maurras si caratterizzava anche per la sua assenza di filosofia, che egli dissimulava professando la sua ammirazione per la dottrina scolastica, ammirazione che contrastava d'altro canto curiosamente con la sua irreligione. Ma ciò che Dimier gli rimprovera di più è ciò di cui egli stesso ha sofferto, è la sua insensibilità e il suo disprezzo degli uomini».

4.

Volendo in conclusione cercare di trarre dal complesso delle idee 'politiche' di Charles Maurras un pensiero che possa guidarci nella comprensione della 'filosofia politica' di questo poeta e letterato prestato in

raccolte di articoli di giornale, anche quando i titoli sembrerebbero indicare un progetto organico e preventivo di lavoro, per esempio i due volumi di *De Démos à César* (1930), un insieme di articoli scritti in trent'anni di collaborazione giornalistica, da la *Gazette de France* all' *Action Française* quotidiano. Persino il famoso *Dictionnaire* altro non è che una raccolta di articoli o estratti da articoli.

pianta stabile al conflitto politico, sceglierei, forse arbitrariamente, ma con convinzione, questa tesi: «l'Essere si indebolisce quando l'ordine si allenta; e si dissolve non appena l'ordine non lo sostiene più» (Maurras, 1969:110). L'Essere è in effetti il concetto cardine del pensiero di Maurras: l'Essere, ovvero ciò che è e che si presenta all'uomo pieno di mistero. Da questo punto di vista, la critica di Maurras al romanticismo si mostra essere essa stessa fondata su un certo romanticismo che è l'altra faccia dell'individualismo superomista che innerva la cultura europea tra Otto e Novecento[38]. Pur essendo due personalità molto diverse, il nazionalismo integrale deve infatti molto a Maurice Barrès, il cui nazionalismo, a ben vedere, altro non fu che la ricerca di un fondamento stabile per il suo individualismo, ovvero il suo culto dell'io, sia pure variamente declinato, dal romanticismo all'idea della tradizione[39]: la nazione, in altri termini, prima ancora che una comunità storicamente autonoma, era l'io stesso che si allargava nella speranza di potersi legare ad una realtà meno transeunte dell'io: e tuttavia pur sempre un io, un io, paradossalmente, inconsapevolmente vissuto sul modello della nazione di Fichte, di quel Fichte oggetto degli strali polemici antigermanici di Maurras, che ne faceva addirittura il maestro di Hitler[40].

Il primato dell'essere sul dover (essere), del concreto sull'astratto, credo che sia ancora una lezione feconda del pensiero di Maurras e serve ancora oggi, dal mio punto di vista, ad immaginare una distinzione intellettuale tra la destra e la sinistra. Se, indubbiamente, l'epoca delle ideologie come l'abbiamo conosciuta è finita, il conflitto delle idee (e quindi le ideologie che inevitabilmente si costruiscono intorno a questo conflitto) resta un'aspirazione intellettualmente giusta. Ogni politica è

38 Sul problema del 'romanticismo' di Maurras cfr. ora de Benoist (2017: 119), che osserva molto correttamente: «L'antiromantisme de Charles Maurras soulève bien des interrogations. L'une d'elles, relevée par de nombreux auteurs, est d'ordre psychologique: en excommuniant le romantisme au nom du classicisme, Maurras n'aurait-il pas exorcisé une tendance de sa propre nature? La passion avec laquelle il s'en prend au romantisme ne suggère-t-elle pas que le sentiment joua chez lui un rôle d'autant plus grand qu'il le réprimait et le masquait en affectant de déduire tout son système de la seule raison?».

39 Cfr. Miéville (1934). Sempre fondamentale però il lavoro di Sternhell (1970).

40 Cfr. Maurras (1916).

conflittuale e dove il conflitto e quindi la politica muoiono si inaridisce la cultura di una società. Il conflitto oggi è tra chi mette al primo posto i diritti e i cataloghi dei diritti e chi invece mette al primo posto i doveri, intesi come obblighi. È questa, a mio avviso, ancora oggi la grande divisione tra 'destra' e 'sinistra', se vogliamo mettere il primato dei doveri a destra e quello dei diritti a sinistra. Così come tra chi mette la libertà all'inizio e chi la mette a compimento di uno sforzo. Anche qui il pensiero di Maurras è fecondo: la libertà è il raggiungimento di una condizione che si dà entro una comunità, che egli chiama nazione: «les droits de l'homme ne sont pas imaginables avant l'existence des sociétés» (Maurras, 1925: 20). Liberi si diventa, non si nasce: «sans société, sans ordre social, sans conformité de cet ordre social au besoin de l'homme, de tous les hommes, l'individu recule, devient esclave des choses et de lui-même. C'est donc en vue du bien humain que la société doit être servie première, parce que cet ordre social retombe en bienfaits sur l'ensemble des hommes, parce qu'ils ne peuvent pas être des hommes sans se situer dans cet ordre social. La qualité, la consistance de l'être individuel reste la fin dernière, mais l'intérêt public doit passer avant l'intérêt de chacun parce que c'est le salut et l'intérêt de tous qui assurent le maintien et le progrès de cette qualité et de cette consistance» (De Fabrègues, 1966: 401-2).

Questo primato della società si traduce in Maurras in un altro e decisivo aspetto del suo pensiero: da un lato la relativizzazione dei valori, a cominciare da quello di 'giustizia', che si dà solo entro la società e mai al di sopra della società e degli uomini concreti[41], e dall'altro la necessità delle istituzioni[42]. Le istituzioni, dallo Stato alla famiglia, passando

41 Significativo questo brano tratto dalla corrispondenza con Barrès: «(…) s'il y a des sociétès sans justice, il n'y a pas de justice sans société; que l'idée du juste n'est pas divine mais humaine, n'est pas absolue mais relative, n'est pas individuelle mais sociale, n'est pas première mais subordonnée»: Barres et Maurras (1970: 173-174). E ancora: «Non è la giustizia il fondamento della società, è la società il fondamento della giustizia. Togliete la giustizia resta una società zoppa, imperfetta senza dubbio, è tuttavia una società alla quale la giustizia potrà sempre, in seguito, sovrapporsi. Ma togliete la società: nessuna giustizia è più possibile» (Maurras, 1928c: 415).

42 Da notare, qui, che le istituzioni della V Repubblica di Charles de Gaulle, fondate in ultima analisi – almeno originariamente – sulla diplomazia e la difesa nazionale come

per altre di varia e diversa origine, hanno una funzione specifica e ineliminabile, che è quella di 'esonerare' il singolo da una attività per la quale, in quanto individuo, sarebbe inetto. Si tratta di quell'*Entlastung* di cui, all'inizio degli anni Quaranta, avrebbe parlato Gehlen (2010) a legittimazione e giustificazione del primato dell'ordine. Le istituzioni rappresentano la forma necessaria dell'esistere perché l'agire dei singoli sia possibile e libero. Esse costituiscono la forma entro la quale il singolo può agire con successo e nel rispetto della libertà altrui. La nazione, qui, è essa stessa un'istituzione, un'istituzione ancora oggi necessaria se pensata appunto come forma, ovvero come Stato. Qui la posizione di Maurras, certo inconsapevolmente, richiama quella di un altro grande conservatore scettico, David Hume (2017: 607-25), il quale considerava soprattutto la storia alla base del formarsi delle nazioni, attraverso le occasioni fornite «dai rapporti reciproci, per la difesa, il commercio e il governo», che consentiranno ai singoli di acquistare «anche dei modi simili e avranno carattere comune o nazionale così come un carattere personale, peculiare a ciascuno di loro». La nazione ha dunque un significato che si interpone tra la dimensione 'etnica' e quella squisitamente giuridico-politica che è data dallo Stato. Non sarebbe impossibile, in questa prospettiva, cogliere un senso analogo della nazione anche in Maurras, a condizione, tuttavia, di mettere da parte l'ideologia politica che fa coincidere il significato politico della nazione, che di regola dovrebbe sfociare nella dimensione civica dell'associarsi in comunità statale, con la forma monarchica dell'organizzazione politica, un limite intellettuale della politica maurrassiana che non a caso ha portato poi – talvolta nemmeno consapevolmente – a compromessi di basso profilo.

Una nazione che non sia anche uno Stato è una tribù, un'etnia, elemento certo di un ordine più specifico, ma incapace di *integrare*[43], ovvero di produrre civiltà. Questa dimensione della statualità non è tuttavia colta e sentita da Maurras in tutta la sua forza civilizzatrice, perché, in ultima istanza, lo Stato moderno è considerato un male, in quanto esito

ambiti propri di un Presidente inteso in qualche modo e misura come un monarca, sono state anche, come osservò Aron (1964).

43 L'elemento intregrativo della nazione, in senso anche conflittuale, è sottolineato da Schnapper (1994: 41 ss.).

della rottura della repubblica cristiana medievale. L'idea di uno Stato decentrato, che non può tutto e che non si intromette nelle vicende dei singoli, è però un insegnamento ancora oggi rilevante. Ciò, tuttavia, nella contraddizione fondamentale di questo poeta e scrittore che pur avendo privilegiato l'essere sul dover (essere) non è riuscito a penetrare per davvero il reale concreto, per offrire soluzioni possibili alla crisi del suo tempo, limitandosi a contrapporre all'essere, che pure avrebbe dovuto ispirare una prassi realistica e anti-utopica, un dover essere immaginato in un passato mitico della Francia monarchica che certo poteva essere oggetto di considerazioni storiche, mai di modelli da proporre politicamente al presente della Francia: la logica di Maurras che sfociava nel monarchismo, ha scritto Michel Winock (1994: 154), «n'était qu'une logique de l'imaginaire, sans véritable ancrage dans le réel». E per Barrès (1929: 77) Maurras aveva sviluppato la sua teoria «in accordo con i suoi istinti». Così Maurras resta una figura della storia contemporanea di Francia oggetto possibile di ispirazioni frammentarie, testimone di un'epoca ricca di fermenti, anche affascinante per la sua forza polemica e il senso del conflitto, ma tramontata definitivamente, con i suoi miti, le sue aspirazioni, le sue illusioni.

Il nazionalismo di Maurras è dunque più una costruzione letteraria che racconta la storia e le bellezze della patria francese (e della Provenza) che una dottrina politica, nonostante le dichiarazioni contrarie; di «mitologia storica dell'ancien régime» parlava giustamente Nolte (1963: 147)[44]. La sua idea di nazione – del resto mai assolutizzata[45] – vive più nel racconto che egli fa della 'nazione francese' come se la immaginava che nella verità concreta di una nazione che si era costruita nella mo-

44 Nolte (1963: 149) sottolineava anche: «Il nazionalismo di Maurras non è dunque solo estetico, metafisico e narcisistico, ma soprattutto in modo pronunciato re-attivo».

45 «(…) la division de l'Europe en nations indépendantes, affranchies de toute communauté, plus vastes et promises par là à une rivalité sans freins, n'est certainement pas un progrès» (Maurras, 1933: 320). Una posizione ripresa e sviluppata coerentemente da un ex-maurrassiano, Thierry Maulnier (1938: 41): «Si possono preferire idealmente epoche nelle quali il nazionalismo non esisteva: noi viviamo in un'epoca in cui il nazionalismo esiste»; il nazionalismo va superato, non negato.

dernità[46] sulla base del principio della sovranità nazionale prima ma poi subito popolare e infine statale, una dimensione indubbiamente laica, che sfuggiva alla forma cattolica con la quale Maurras voleva rivestire il progetto politico nazionalista. Tutta l'attività dei dottrinari di *Action française* era mirata a ridare concretezza al principio astratto (in quanto puramente politico, come avrebbe detto Marx) della cittadinanza nazionale; senonché questa cittadinanza politica, pur nella sua ambivalenza, rappresentava e rappresenta un principio strutturale della modernità post-religiosa, rispetto alla quale la contro-rivoluzione maurrassiana, anche meno di quella dei teocrati à la Maistre, si dimostrava priva degli strumenti teorici e pratici necessari (donde le varie 'dissidenze', non solo verso movimenti fascisti) sia per comprenderla sia, ipoteticamente, per sostituirla con un'altra forma di appartenenza. Non a caso, nel 1952, poco prima di morire, in una lettera a Pierre Boutang, Maurras parlava delle sue idee come qualcosa che nel mare in tempesta della democrazia trionfante avrebbe potuto sopravvivere solo come in un'arca in attesa della fine del diluvio[47]. Senonché, il diluvio di modernità che atterriva

46 «La specificità della nazione moderna consiste nell'integrare tutte le popolazioni in una comunità di cittadini e nel legittimare l'azione dello Stato, che è il suo strumento, tramite questa comunità; essa implica dunque il principio del suffragio universale – partecipazione di *tutti* i cittadini per scegliere i governanti e giudicare dei modi di esercizio del potere – e la coscrizione – partecipazione di *tutti* i cittadini all'azione esterna. Questa duplice partecipazione è senza dubbio reale, ma essa è innanzi tutto simbolica del principio della legittimità politica. Essa costituisce al tempo stesso la logica e l'ideale della nazione democratica» (Schnapper, 1994: 49).

47 Dopo aver detto che bisogna costruire «l'arche nouvelle, catholique, classique, hiérarchique, humaine», arca nella quale «revivra ce qui mérite de revivre, en bas les républiques, en haut la royauté, et par delà tous les espaces, la papauté», Maurras confessa di non sperare affatto nella vittoria, la quale potrebbe al massimo limitarsi all'ambito morale (qualcosa di simile alle 'rovine' di cui nello stesso anno parla in Italia Julius Evola, 1953): «Même si cet optimisme était en défaut, et si, comme je ne crois pas tout-à fait absurde de le redouter, la démocratie étant devenue irrésistible, c'est le mal, c'est la mort qui devaient l'emporter, et qu'elle ait eu pour fonction historique de fermer l'histoire et de finir le monde, même en ce cas apocalyptique, il faut que cette arche franco-catholique soit construite et mise à l'eau face au triomphe du pire et des pires. Elle attestera dans la corruption éternelle et universelle, une primauté invincible de l'Ordre et du Bien. Ce qu'il y a de bon et de beau dans l'homme ne se sera pas laisse faire. Cette âme du bien l'aura emporté, tout de même, à sa manière, et persistant dans la perte générale, elle aurait fait son salut moral et peut-être l'autre. Je dis peut-être,

Maurras e rispetto al quale egli chiudeva gli occhi altro non era che la storia del mondo, quella che Hegel – uno dei tedeschi da lui tanto detestati – definiva il tribunale del mondo.

parce que je ne fais pas de métaphysique et m'arrête au bord du mythe tentateur, mais non sans foi dans la vraie colombe, comme au vrai brin d'olivier, en avant de tous les déluges…» (Maurras, 1958: 223-225).

Bibliografia

Aron, R. (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Calman-Levy, Paris.

Aron, R. (2011), *Maurrassisme et gaullisme*, in *Le Figaro*, 17, décembre 1964, ristampato in «Cahiers de l'Herne», *Maurras*, 96, pp. 379-380.

Barrès, M. (1929), *Mes Cahiers*, Plon, Paris, 1929, t. II.

Barres, M. e Maurras, C. (1970), *La République ou le Roi*, Plon, Paris, 1970.

Battini, M. (1995), *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

Bécarud, J. (1987), *Maurice Barrès et le Parlement de la Belle-Epoque*, Plon, Paris.

Birnbaum, P. (1988), *Un mythe politique: la "République juive"*, Fayard, Paris.

Boutang, P. (1993), *Maurras. La destinée et l'oeuvre*, La Différence, Paris.

Curtis, M. (1959), *Three Against the Third Republic. Sorel, Barres, and Maurras*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

Dard, O. (2013), *Charles Maurras. La Maître et l'action*, Colin, Paris.

Dard, O. (2017), *Un portrait de Charles Maurras*, in «Nouvelle École», 66, pp. 7 ss.

Dard, O., Leymarie, M. et McWilliam, N. (sous la dir.) (2010), *Le maurrassisme et la culture*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

De Benoist, A. (2002), *Charles Maurras e l'Action Française. Une bibliographie*, Editions BCM, Niherne.

De Benoist, A. (2017), *Maurras et le romantisme*, in «Nouvelle École », 66, pp. 93 ss.

De Fabrègues, J. (1966), *Charles Maurras et son Action Française*, Librairie Académique Perrin, Paris.

Descoqs, P. S.J. (1913), *À travers l'oeuvre de M. Ch. Maurras*, Beauchesne, Paris.

Dimier, L. (1926), *Vingt ans d'Action Française*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

Duhourcau, F. (1929), *La voix intérieure de Maurice Barrès après ses cahiers*, Grasset, Paris.

Eliot, T. S. (1928), *The Literature of Fascism*, in «Criterion», Dec. 1928, 8, pp. 280-90.

Evola, J. (1953), *Gli uomini e le rovine*, Edizioni dell'Ascia, Roma.

Frescobaldi, D. (1948), *La controrivoluzione*, L'Arco, Roma.

Gehlen, A. (2010), *L'uomo. La sua natura, il suo posto nel mondo*, trad. it. di V. Rasini, Mimesis, Milano.

Giocanti, S. et Tisserand, A. (sous la dir.) (2011), *Charles Maurras*, «Cahiers de l'Herne», 96.

Giocanti, S. (2006), *Maurras. Le chaos et l'ordre*, Flammarions, Paris.

Hofmannsthal, H. von (1931), *Die Berührung der Sphären*, Berlin, Berlin.

Huguenin, F. (2011), *L'Action française. Une histoire intellectuelle*, Perrin, Paris.

Hume, David (2017), *Of National Characters*, trad. it. in Id., *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza Roma, vol. II, pp. 607-25.

Kohn, H. (1964), *Ideologia politiche del ventesimo secolo*, trad. it. di P. Vittorelli, La Nuova Italia, Firenze.

Leymarie, M. et Prévotat, J. (sous la dir.) (2008), *L'Action française, culture, société, politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

Leymarie, M., Dard, O., Guérin, J. (sous la dir.) (2012), *Maurrassisme et littérature*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

Loubet del Bayle, J.-L. (2001), *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, (1969), Editions du Seuil, Paris.

Massis, H. (1927), *Défense de l'Occident*, Plon, Paris.

Masur, G. (1963), *Profeti di ieri*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano.

Maulnier, T. (1938), *Au délà du nationalisme*, Gallimard, Paris.

Maurras, C. (1896), *Essai sur la critique*, in «Revue encyclopédique», 26 déc.

Maurras, C. (1907), *Le dilemme de Marc Sangnier*, in Id. *La démocratie religieuse*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921, pp. 13-175.

Maurras, C. (1916), *Quand les Français ne s'aimaient pas. Cronique d'une reinaissance 1895-1905*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

Maurras, C. (1921) *La démocratie religieuse*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

Maurras, C. (1925), *Romantisme et revolution*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.

Maurras, C. (1928a), *Dictateur et Roi*, ora in Id., *Oeuvres Capitales*, Flammarion, Paris, 1954, t. II.

Maurras, C. (1928b), *Enquête sur la Monarchie*, Bibliothèque des Œuvres Politiques, Versailles.

Maurras, C. (1928c), *Les princes des nuées*, Tallandier, Paris.

Maurras, C. (1930), *De Démos à César*, Editions du Capitole, Paris.

Maurras, C. (1933), *Au signe de Flore. La fondation de l'Action Française 1898-1900*, Grasset, Paris.

Maurras, C. (1933), *Internationale*, in *Dictionnaire politique et critique*, t. II.

Maurras, C. (1933), *Nation*, in *Dictionnaire politique et critique*, A la cité des livres, Paris.

Maurras, C. (1941), *La seule France. Cronique des jours d'epreuve*, Lardanchet, Lyon.

Maurras, C. (1954), *Le Chemin du Paradis. Contes philosophiques*, (1921), in Id., Œuvres capitales, Flammarion, Paris, t. I, pp. 17-165.

Maurras, C. (1954), *Oeuvres Capitales*, Paris, Flammarion, t. II.

Maurras, C. (1958), *Lettre* à Pierre Boutang, in C. Maurras, *Lettres de prison*, Paris, Flammarion.

Maurras, C. (1969), *Le mie idee politiche*, (1937), trad. it. di F. Pintore, Volpe, Roma, 1969 (nuova edizione francese: *Mes idées politiques*, Lausanne, L'Age d'Homme, Lausanne, 2002).

Maurras, C. (2007), *L'ordre et le désordre*, (1948), Editions de l'Herne, Paris.

Merker, N. (2001), *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti.

Miéville, H.-L. (1934), *La pensée de Maurice Barrès*, Editions de la Nouvelle Revue Critique, Lausanne.

Nguyen, V. (1991), *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX^e^ siècle*, Fayard, Paris.

Nolte, E. (1966), *I tre volti del fascismo*, trad. it. di F.S. Saba Sardi, Milano, Sugar, 1966 (ed. or.: *Der Faschismus in seiner Epoche. Action francaise · Italienischer Faschismus · Nationalsozialismus,* München, Piper, 1963).

Paugam, J. (1971) *L'age d'or du Maurrassisme. Essai*, Denoël, Paris.

Pintore, F. (1965), *Charles Maurras*, Volpe, Roma.

Roux, Marquis de (1927), *Charles Maurras et le nationalisme de l'Action française*, Grasset, Paris.

Schnapper, D. (1994), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris.

Sérant, P. (1978), *Les dissidents de l'Action Française*, Copernic, Paris.

Sestan, E. (1952), *Stato e Nazione nell'alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, ESI, Napoli.

Sternhell, Z. (1997), *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, trad. it. di D. Spini, Corbaccio, Milano.

Sternhell, Z. (2000), *Maurice Barrès et le nationalisme français*, (1970), Fayard, Paris.

Sternhell, Z. (2006), *Les anti-Lumières. Du XVIII^e^ siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris.

Weber, E. (1962), *Action Francaise: Royalism and Reaction in Twentieth-Century France*, Stanford University Press, Palo Alto.

Winock, M. (1994), *L'Action française*, in Winock, M., *Histoire de l'extrême droite en France*, Editions du Seuil, Paris.

7

Il nazionalismo indiano: ibridazioni ideali e pratiche politiche[1]

di Maurizio Griffo

Un nazionalismo importato o autoctono?

Per meglio inquadrare il nostro argomento converrà richiamare in premessa una considerazione dell'ultimo vicerè indiano, Lord Mountbatten, nominato nel febbraio del 1947 con un mandato preciso: concedere l'indipendenza a quella che era stata la perla dell'impero. Intervistato negli anni settanta del secolo scorso da Dominique Lapierre e Larry Collins allo scopo di lumeggiare i mesi convulsi e memorabili del suo mandato, Mountbatten, nell'elencare le varie caratteristiche che accomunavano i cinque esponenti nazionalisti indiani e pakistani con cui aveva condotto le trattative che avrebbero portato all'indipendenza e alla spartizione del subcontinente, rilevava che in tutti i casi si trattava di persone educate in occidente o secondo moduli occidentali. In particolare, osservava, si era sempre in presenza di avvocati, che avevano «all eaten their dinners at the Inns of Court in England», e che erano «nearly all well versed in British constitutional law» (Collins, Lapierre, 1983: 46).

L'ex viceré esprime qui in modo empirico una circostanza ben nota alla storiografia sul colonialismo. Cioè il fatto che nei paesi del terzo mondo i movimenti indipendentisti o anticoloniali sono stati animati di solito da persone formatesi in occidente. Dirigenti politici che hanno

1 Questo intervento deve molto alla competente lettura di Michelguglielmo Torri che ringrazio per i molti utili suggerimenti, però la responsabilità di eventuali errori è solo mia.

attinto le ragioni ideali e pratiche del loro impegno dalla cultura dei colonizzatori. Una filiazione che secondo lo storico e antropologo indiano Partha Chatterjee deve far parlare del nazionalismo indiano come di un fenomeno derivato. Per una curiosa ironia della storiografia a contestare questa tesi del nazionalismo indiano quale prodotto d'importazione sarà uno storico britannico come Christopher A. Bayly, che era stato uno dei giovani leoni della cosiddetta scuola di Cambridge, corrente storiografica che è stata a lungo la bestia nera degli studiosi indiani. Secondo Bayly, infatti, in un'area geografica piuttosto estesa dell'Asia centrale e meridionale, processi di formazione nazionale erano in corso già tra il XVI ed il XVII secolo. In particolare, poi, in India tali processi di lealtà e devozione verso quelle possiamo chiamare le patrie regionali erano presenti comunque prima dell'inizio della dominazione britannica. Tali sentimenti avrebbero informato in modo peculiare e particolare l'identità e i caratteri anche del successivo nazionalismo. In sostanza, pur attestandosi ciascuno dei due ricercatori su posizioni antitetiche, in questo caso si assiste a uno scambio di ruoli. Lo studioso terzomondista, analista dell'antropologia storica dei subalterni, nega autonomia intellettuale al nazionalismo indiano; per converso il denigratore, o forse, il presunto denigratore di quel movimento politico gli conferisce una sedimentazione storica di lunga durata e un indubbio spessore identitario[2]. Aver richiamato questo ultimo *avatar* della tradizionale contrapposizione tra storici nativi del subcontinente e storici provenienti dalla Gran Bretagna non è solo un modo per ricordare quanto siano imprevedibili le strade della ricerca, ma può offrire una cornice più generale alle notazioni che andremo a svolgere.

La dominazione britannica e il nazionalismo indiano

Per intendere lo sviluppo del nazionalismo indiano occorre tener presente i tempi e i modi con cui prende forma la dominazione britannica nel subcontinente. Si tratta di un processo non lineare che si comple-

2 Vedi rispettivamente Chatterjee (1986) e Bayly (1998).

ta su di un arco di tempo piuttosto lungo. Come è noto, nella seconda metà del XVIII secolo, la colonizzazione dell'India non è compiuta direttamente dal governo di sua maestà, ma è opera della Compagnia delle Indie orientali, cioè a dire di un ente di monopolio commerciale creato quasi duecento anni prima in base alle concezioni mercantiliste del tempo.

La conquista dell'India avvenne in maniera non programmata ed in parte estemporanea. Fu una fase disordinata, avventurosa, scomposta che non mancò di sollevare polemiche e interrogativi in Inghilterra. Soprattutto, poi, il passaggio dall'attività commerciale a quella amministrativa richiese una progressiva razionalizzazione del funzionamento della Compagnia e un aumentato controllo governativo su di essa. Un processo che si realizzò per fasi successive tra il 1773 ed il 1833. Il passaggio finale, cioè l'assunzione diretta del controllo dell'India da parte del governo britannico, con la contestuale liquidazione della Compagnia, avvenne, però, come conseguenza di un evento traumatico, la cosiddetta grande rivolta del 1857, che interessò una parte considerevole della penisola, mostrando una diffusa ripulsa per le scelte politiche ed economiche della Compagnia.

Anche sulla valutazione della rivolta la storiografia non è concorde. Gli storici anglosassoni hanno voluto a lungo classificare quegli eventi come un semplice ammutinamento militare, estesosi in modo improprio. Gli storici indiani, dal canto loro, hanno spesso visto in essa una sorta di guerra d'indipendenza. Come che sia di ciò, occorre rilevare che la profondità e la ramificazione della ribellione e la durezza della risposta inglese hanno segnato in profondità il prosieguo della storia coloniale indiana. Oltre settanta anni addietro, Reginald Coupland notava come la circostanza che, per sedare la rivolta «the power of its aliens governors should be so irresistibly displayed», era stato un evento «bound to widen the gulf which nature had set» tra indiani e britannici. Entrambi, infatti, diventavano «more conscious of the fact that the one was a ruling race and the other a subject people. And bitter memories made it worse – memories of the brutality bred of fear and or of revenge» (Coupland, 1941: 35). La ribellione e le sue spiacevoli conseguenze creavano un clima di diffidenza e di ostilità latente che non si sarebbe mai com-

pletamente dissipato. Come è stato osservato, «were it possible ever to measure the quantum of anti-British feeling in India at any one time, it might be found to have remained remarkably constant through from 1860 to 1947» (Bayly, 1975: 7). Tuttavia l'ostilità, il disagio, il malessere non sono ancora l'espressione di un sentimento nazionale, tutt'al più ne costituiscono una precondizione. Peraltro, segnalare la permanenza di una ostilità implicita o inespressa come tratto caratterizzante della opinione indiana, non significa che lo sviluppo del movimento nazionale indiano sia avvenuto in maniera totalmente conflittuale rispetto ai dominatori inglesi. Al contrario, esso si è caratterizzato sempre per un rapporto più complesso e articolato. Non intendo riferirmi tanto e solo alla presenza di diverse anime all'interno del fronte indipendentista, dove convivevano posizioni molto radicali con atteggiamenti più moderati, ma alla relazione che il nazionalismo indiano intrattiene con il potere coloniale nel suo complesso.

Va ricordato, anzitutto, che il Congresso nazionale indiano, che sarà il principale protagonista della lotta per l'indipendenza, venne fondato nel 1885 per iniziativa di un funzionario inglese a riposo, Allan Octavian Hume. Certo, Hume aveva posizioni avanzate che non erano maggioritarie all'interno del governo e dell'amministrazione coloniale, ma dell'iniziativa del Congresso era a conoscenza il viceré Dufferin. Analogamente, il Congresso di fine Ottocento è una riunione di notabili moderati e diventerà una organizzazione di massa dotata di un programma radicale solo dopo la fine della grande guerra, tuttavia una linea di continuità fra le varie fasi della storia congressuale non è mai stata messa in discussione dalla storiografia.

Ancora più significativo risulta il rapporto che le élite indiane intrattengono con gli organi di consultazione e di partecipazione creati in varie fasi dal governo coloniale. A partire dalla fine dell'Ottocento, con l'obiettivo di contenere e canalizzare il fiorente associazionismo indiano, evitando che esso assumesse posizioni intransigenti o tendenzialmente eversive dell'ordine coloniale, si creano in vari ambiti organismi di consultazione e di coinvolgimento degli indiani. Vengono istituite così corti di giustizia locali, organi di amministrazione e di gestione di università, consigli di quartiere e municipali. Successivamente questi

organismi verranno estesi e allargati tanto nell'ambito territoriale che nelle competenze delegate, come avverrà con le riforme del 1909, del 1919 e del 1935.

La partecipazione a questi organismi consente alle élite indiane di disporre di arene dove potevano non solo agitare e discutere problemi particolari, ma esercitare un potere circoscritto e tuttavia reale, disponendo anche di sacche di *patronage*. Si tratta di ambiti essenziali per comprendere lo sviluppo del nazionalismo indiano. Un nazionalismo che non ha solo una dimensiona ideologica, ma che si svolge sempre anche in un contesto di definite istituzioni politiche. Per intenderlo converrà illustrare la nostra tesi con un esempio. Nel dicembre 1919 il governo britannico, per ricompensare lo sforzo bellico sostenuto dal governo dell'India che aveva impiegato sui teatri di guerra un milione e duecentomila soldati indiani e per venire incontro alle richieste di riforma dell'opinione politicizzata, approva il *Government of India Act*. In base a questa legge in ambito provinciale (province spesso con una superficie maggiore della Gran Bretagna) si creava un governo diarchico. Alcune branche dell'amministrazione restavano nelle mani del governo coloniale, altri settori, invece, erano amministrati direttamente dagli indiani. Nel 1920, al momento dell'entrata in vigore della riforma, il Congresso boicottava le elezioni per i consigli provinciali. Nel 1923, però, una parte dei dirigenti del Congresso otteneva, senza rompere l'unità del partito, di poter partecipare alle nuove elezioni provinciali.

Una situazione in parte analoga si registrava oltre un decennio dopo quando entrava in vigore la successiva riforma (approvata con il Government of India Act del 1935), che assegnava una più ampia autonomia ai governi provinciali. In quella occasione il Congresso decide di partecipare alle elezioni, che si tengono nel 1937. Una scelta che si rivelava vincente, perché il partito otteneva la maggioranza assoluta in cinque delle undici province e in altre tre risultava il partito di maggioranza relativa. In sostanza, anche il Congresso gandhiano, per quanto radicalizzato e attestato su di una posizione indipendentista, non ritiene utile estraniarsi dagli ambiti di partecipazione creati dagli inglesi.

Non si può ridurre questa attitudine a una semplice fame di uffici. Certamente, la possibilità di gestire aree di poter effettivo ha contato

non poco nelle scelte dei dirigenti del partito, ma accanto a questa comprensibile propensione occorre considerare anche altri elementi. Anzitutto occorre tener presente che il Partito non era monolitico, si trattava piuttosto di un contenitore delle varie istanze nazionali. Partecipare alle elezioni senza dividersi tra "entristi" e intransigenti era un modo per far convivere, in maniera non traumatica, posizioni diverse all'interno del Congresso. Inoltre, la presenza nelle istituzioni rappresentative e nei governi provinciali era una maniera per acquisire una conoscenza diretta dei meccanismi amministrativi e cominciare a dotarsi di una cultura di governo.

Un'influenza ramificata

Se questa osmosi con le istituzioni partecipative create dagli inglesi investe un aspetto particolare, per quanto decisivo, l'influenza britannica si sostanzia anche in una impronta di carattere più generale. Nella fase coloniale, per la prima volta nella storia, l'intero subcontinente è sottoposto a un'amministrazione unitaria, cosa mai avvenuta in precedenza. Anche durante il regno di Aurangzeb (1658-1707), che è l'epoca di massima estensione dell'impero moghul, il predecessore diretto della dominazione inglese, l'autorità dell'imperatore non copriva l'intera penisola. Certo, durante l'epoca coloniale inglese non tutto il territorio del subcontinente era gestito direttamente dal governo centrale, una parte non trascurabile di esso (circa il quaranta per cento della superficie, ma con solo il ventiquattro per cento della popolazione) era costituito da stati e statarelli, in buona parte antichi, in parte sorti nella fase di transizione al dominio inglese, retti da signori locali, i principati. Questi si amministravano autonomamente, ma sempre sotto la *paramountcy*, concetto che implicava un'ampia e discrezionale supervisione, del governo imperiale. In altri termini, per la prima volta nella sua storia, durante la dominazione britannica tutta la penisola è unificata. In questa fase si creano le strutture dello stato amministrativo, non solo con un efficace sistema fiscale, corti di giustizia, una polizia e un esercito efficienti, ma anche una rete ferroviaria estesa e ramificata, e un servizio

postale moderno. Ovviamente queste strutture vengono poste in essere per sostenere il potere imperiale, rendendolo più efficace, ma hanno la ricaduta di unificare la penisola dandole una uniformità e i mezzi per gestirla. Fatto di cui, successivamente, beneficerà anche il movimento nazionale indiano.

La presenza inglese impone anche una lingua che viene adoperata su tutto il territorio della penisola. Ma l'uso dell'inglese facilita contemporaneamente la comunicazione e l'interscambio nell'élite politica indiana, che fino ad allora non disponeva di un medium comunicativo uniforme. In sostanza la lingua dei dominatori diventa la lingua franca per il movimento nazionalista. Gandhi insiste molto sulla necessità che ciascuno adoperi la propria lingua materna. Tuttavia questa rivendicazione dell'orgoglio linguistico nazionale, che è però un pluralismo linguistico data la molteplicità dei vernacoli, non sortisce un effetto significativo. A tal proposito risulta paradigmatico un episodio avvenuto nel novembre 1917 a una conferenza politica provinciale. Dopo un intervento di Tilak in marathi, prese la parola Jinnah, il futuro leader pakistano, allora su posizioni unitarie. Invitato da Gandhi, che presiedeva l'incontro, ad esprimersi nella sua lingua di origine, che era la stessa del Mahatma, Jinnah cominciò a parlare in gujarat, ma in capo ad un paio di minuti, tra l'ilarità dei presenti (Gandhi incluso) passò, con naturalezza vorrei dire, all'inglese (cfr. Nanda, 2010: 50-51]. Non meno significativo risulta il fatto che Gandhi scegliesse come successore designato, ci verremo tra poco, Jawaharlal Nehru per cui l'inglese era di fatto la lingua madre, visto che in quella lingua sognava. Ancora oggi nella repubblica indiana esistono 22 lingue ufficiali, ma l'inglese, insieme all'hindi, è la lingua ufficiale nazionale, e mantiene un prestigio indiscusso come la lingua della cultura, della giurisprudenza e della comunicazione politica ed economica panindiana. Peraltro non è più la lingua di una élite essendo conosciuta e adoperata da oltre 120 milioni di persone. Anche l'edizione ufficiale delle opere di Gandhi, pubblicata dal governo, è in inglese. Non si tratta di una vendetta postuma dell'imperialismo, quanto del segno di una capacità di assimilazione che caratterizza il nazionalismo indiano.

Si è detto come, già in epoca precoloniale si fosse sviluppato in India un sentimento proto-nazionale, fatto di fedeltà alla regione o provincia

di origine. Questa caratteristica si ritrova nel nascente nazionalismo ottocentesco. I leader politici di questa stagione, infatti, sono connotati anzitutto come leader regionali, non in grado di esprimere una identità panindiana. Ad esempio, alcuni uomini politici indiani di fine Ottocento come Tilak e Gokhale sono figure che hanno un seguito geograficamente perimetrato. Il primo vero leader panindiano è Gandhi. Questo salto di qualità è dovuto certo alla personalità del Mahatma, una personalità che travalica l'ambito strettamente politico, ma dipende anche da una determinata circostanza biografica. Gandhi, infatti, matura al di fuori del contesto indiano la sua visione del mondo e anche la sua visione dei problemi politici. Nel ventennio e oltre che trascorre in Sud Africa, tra il 1893 ed il 1914, mette a punto le tecniche del *satyagraha*, sperimenta i primi *ashram*. Più in generale, in questa lunga stagione acquisisce una statura di leader della comunità indiana presente in Sud Africa, senza distinzioni locali o comunitarie. Talché quando, tra il 1917 e il 1920, conquista la leadership del Congresso lo fa come una figura non riconducibile a una determinata parte del subcontinente. Anche gli stretti rapporti che intrattiene con la sua provincia di origine, il Gujarat, sono sempre mediati da un fedelissimo luogotenente come il "Sardar" Patel.

Dell'importanza di questo aspetto Gandhi era pienamente consapevole come dimostra anche la scelta del successore. Come si è detto, il Mahatma investe come suo erede designato il Pandit Nehru. Tra i due non c'era una particolare affinità ideologica, tutt'altro; se ci limitiamo ad un esame concettuale le differenze sopravanzano di molto le affinità. Al contrario del Mahatma, Nehru non era diffidente verso l'industria moderna ritenendo, anzi, che il futuro dell'India fosse legato all'industrializzazione. Anche sulla scelta non violenta il disaccordo non era meno pronunciato. Per Nehru la non violenza non era un credo assoluto, bensì una conveniente tecnica di lotta. Infatti, non solo Nehru riteneva che l'uso della forza fosse legittimo in determinate circostanze ma, soprattutto, pensava che uno stato, un grande stato, non potesse fare a meno di un esercito. Tuttavia rispetto a questa divergenza ideologica facevano premio altre considerazioni, anche di natura personale. Dall'angolazione analitica qui prescelta converrà sottolineare un aspet-

to strettamente correlato al nostro tema. Il fatto è che Nehru era, come Gandhi, un leader panindiano, capace, di far prevalere l'interesse generale della più grande patria indiana rispetto agli interessi provinciali o locali. Quindi un leader adatto per ricoprire, nella fase, che appariva imminente, delicatissima del trapasso dei poteri e della edificazione del nuovo stato, quel ruolo unificante fra le varie componenti del movimento nazionale, che per alcuni decenni era stato svolto dal Mahatma. Una prova *e contrario* della centralità di tali doti per Gandhi la offre il conflitto che lo vede opporsi a Subhas Chandra Bose. Questi, eletto consensualmente presidente del Congresso nel 1938, si era candidato di nuovo, contro il volere del Mahatma, ed era stato rieletto, di stretta misura, alla presidenza del partito nel 1939. Da qui origina uno scontro durissimo che trova soluzione solo con le dimissioni dalla presidenza e l'abbandono del partito da parte di Bose. Anche in questo caso, al di là di possibili ragioni personali, decisivo per rendere non conciliabile la divergenza fra i due è il fatto che Gandhi non ritenesse Bose capace di travalicare gli interessi della provincia di origine, il Bengala, rivestendo un ruolo compiutamente nazionale.

Il gandhismo arricchisce il nazionalismo indiano anche sotto un altro profilo, quello che, con un termine mutuato dalla psicologia, potremmo definire dell'autostima nazionale. Il cosiddetto programma costruttivo, su cui il leader indiano ha sempre molto insistito – filatura a mano, diffusione dell'alfabetizzazione, lotta all'intoccabilità – esprime anzitutto una volontà di riforma sociale, ma ha anche una ricaduta politica. Esso, infatti, vuole spingere gli indiani a un miglioramento di standard civici e civili per essere all'altezza dell'autogoverno. Lo stesso discorso, ma qui con un riscontro politico immediato, vale per le campagne di disobbedienza civile. Non solo Nehru, ma la gran parte dei dirigenti del Congresso riteneva la non violenza non un credo assoluto, bensì un conveniente metodo di lotta. Tuttavia questo differente approccio non va valutato storicamente come decisivo così come non era ritenuto essenziale dai protagonisti di quelle iniziative. La cosa più importante delle campagne di massa non era tanto il raggiungimento di obiettivi particolari, quanto il rendere gli indiani consci della propria forza. Esse servivano a vincere il complesso di inferiorità che gli in-

diani avvertivano rispetto ai dominatori inglesi. Nella sua autobiografia Gandhi racconta che da ragazzo, su invito di un compagno, provò a mangiare carne per diventare forte come gli inglesi. Le tecniche di lotta non violenta sono il modo in cui Gandhi ha metabolizzato il proprio complesso d'inferiorità in modo non personalistico, offrendo agli indiani il modo per essere consci della propria forza etica e spirituale. Non casualmente Bipan Chandra ha interpretato la lotta dell'India per l'indipendenza in termini gramsciani come una contesa egemonica, in cui i dominati sono riusciti a sovvertire le basi culturali della dominazione britannica (Chandra, 1988). Vale la pena di notare che tanto la nozione di autogoverno quanto quella di disobbedienza civile, entrambe mutuate dalla cultura occidentale, vengono reinterpretate e ridefinite rispettivamente come *swaraji* e *satyagraha*. Non si tratta di una semplice traduzione, bensì di una riformulazione che si vuole evolutiva e rispondente alla cultura e alla civiltà indiane.

In sostanza, in termini molto generali, si può parlare del nazionalismo indiano come di un nazionalismo assimilazionista che riesce a metabolizzare l'influenza britannica, forgiando allo stesso tempo una identità nazionale indiana. Identità che non si presenta come chiusa ma che si vuole appunto aperta, capace di mutuare idee e prassi dal dominatore europeo, ma al tempo stesso rimanendo erede di una tradizione culturale millenaria.

Il clivage *comunitaristico*

Al sintetico quadro del nazionalismo indiano fin qui abbozzato manca ancora un tratto che indica un punto di crisi. L'indipendenza della penisola indiana significa anche la sua spartizione in due nuovi stati: la Repubblica indiana e il Pakistan. In altri termini il nazionalismo indiano non riesce ad assimilare e a metabolizzare il *clivage* religioso, cioè la conflittualità fra indù e musulmani. Anzi, non solo il conflitto intercomunitario caratterizza in maniera assai marcata l'ultima fase dell'epoca coloniale, ma la nascita del Pakistan configura uno dei primi casi di rivendicazione nazionale che è motivata da una identità religiosa.

Una volta enunciato il tema occorre provare a delimitarlo riportandolo alle circostanze storiche e alle vicende personali e politiche che lo caratterizzano, ma che, a nostro avviso, non sono in grado di rendere completamente ragione dell'emergenza identitaria e religiosa. Procediamo per punti, provando a tracciare un quadro sommario della questione.

La popolazione della penisola asiatica meridionale è in maggioranza di religione induista, ma (accanto ad altre minoranze meno significative) abbiamo anche una forte minoranza musulmana, che all'epoca era circa un quarto della popolazione. Inoltre, se un certo numero di musulmani era presente su tutto il territorio del subcontinente, in alcune province, localizzate nel nord est e nel nord ovest della penisola, i musulmani costituivano una lieve maggioranza. Circostanza che offrirà un addentellato non secondario per giungere alla spartizione.

Gli inglesi per stabilizzare e consolidare il proprio dominio hanno sempre cercato alleanze sociali utili. Basti pensare al rapporto con i proprietari terrieri (*zamindar*, cioè latifondisti, o contadini ricchi), oppure alla rete di principati che, retti con logiche autocratiche, costituivano una zavorra contro la radicalizzazione della politica indiana. Anche i musulmani sono stati una pedina di questa strategia. Nel 1909 accogliendo una richiesta proveniente da alcuni settori della comunità musulmana, il governo indiano concedeva, per gli organismi rappresentativi, il principio degli elettorati separati fra le comunità religiose. Principio che sarà sempre rispettato per tutti gli organismi elettivi introdotti man mano in India.

Occorre poi considerare che la trasformazione del Congresso in un organismo di massa, che si registrava con l'avvento di Gandhi, ha come conseguenza indiretta un incremento della tensione intercomunitaria. Per quanto fautore dell'unità indo-musulmana, Gandhi adoperava un linguaggio politico caratterizzato dalla terminologia induista e anche nell'aspetto fisico si presentava come una figura legata a quella cultura (un santo mendicante). Inoltre la cosiddetta destra del Congresso manteneva buoni rapporti, ma in molti casi si può parlare anche di una forte contiguità, con l'Hindu Mahasabha. Quest'ultima era un'organizzazione caratterizzata da un nazionalismo di matrice induista, che faceva dell'appartenenza religiosa una condizione dell'appartenenza nazionale.

In sostanza, se il Congresso aveva una identità laica, in molte realtà periferiche, soprattutto nel nord del paese, la sua cultura politica aveva una innegabile intonazione indù (Torri, 2000: 573-574).

Per coinvolgere l'opinione pubblica musulmana Gandhi sposa la causa del ripristino del califfato ottomano in Turchia, abolito dopo la prima guerra mondiale. La campagna di disobbedienza civile del 1921-22 aveva la ricostituzione del califfato tra i suoi punti programmatici. Una scelta che aveva due forti controindicazioni. In primo luogo si proponeva un obiettivo irrealizzabile, soprattutto dopo l'avvento di Kemal Ataturk; in secondo luogo, sussumendo un obiettivo religioso in una campagna politica, si muoveva in una direzione non secolarizzante, sottolineando la presenza di due comunità distinte in base a criteri religiosi sul territorio della penisola. Non casualmente dopo quella campagna il seguito del Congresso tra i musulmani declinava.

Tuttavia, se negli anni venti si registra un aumento delle tensioni intercomunitarie, la prospettiva di una separazione non è all'ordine del giorno. Quando nel 1933 l'idea del Pakistan viene avanzata per la prima volta, da uno studente musulmano in Inghilterra, appare una stranezza. Per orientare il successivo corso degli eventi verso la spartizione del subcontinente, occorre considerare l'azione svolta dal futuro leader pakistano Mohammad Ali Jinnah.

Nato a Karachi nel 1875, ma cresciuto ed educato a Bombay, Jinnah compie gli studi legali a Londra e fin da giovane si appassiona alla politica. Di religione musulmana ma occidentalizzato nei costumi e nello stile di vita il suo nazionalismo ha un profilo spiccatamente costituzionale, del tutto laicizzato. Fra i suoi referenti e modelli vi sono leader moderati come il parsi Pherozeshah Mehta o il bramino Gopal Krishna Gokhale, di cui era un grande ammiratore. Contrario agli elettorati separati per i musulmani, Jinnah è contemporaneamente membro del Partito del Congresso e della Lega musulmana. Nei primi decenni del secolo si afferma come uno degli astri nascenti della politica indiana. In questa fase il suo maggior successo è il contributo da lui dato, nel 1916, al patto di Lucknow che sanciva l'unità del Congresso e della Lega musulmana nella richiesta di autogoverno dell'India. L'avvento della leadership di Gandhi prima lo mette in difficoltà poi lo emargina. Jinnah

riteneva il Mahatma troppo incline a mescolare temi religiosi con temi politici, inoltre non condivideva il ricorso alla disobbedienza civile che gli sembrava un mezzo poco indicato per far avanzare la causa nazionalista. Non più membro del Congresso dopo la sessione di Nagpur del 1920, e con la Lega musulmana scarsamente organizzata, la sua attività politica si svolgerà soprattutto nell'Assemblea legislativa centrale in cui viene eletto in un collegio riservato ad elettori islamici.

Negli anni venti resta sempre un fautore dell'unità indo-musulmana. A tal fine lavora per assicurare garanzie alla minoranza musulmana: una rappresentanza ponderata nelle assemblee elettive, maggioranze qualificate per provvedimenti che tocchino questioni di interesse religioso, la formazione di province autonome in alcuni territori a maggioranza musulmana. Tuttavia su questi punti non riesce a trovare un accordo con il Congresso, anzi la distanza con i dirigenti del partito gandhiano si acuisce. Nel 1930, dopo aver partecipato alle conferenze della tavola rotonda, si stabilisce in Inghilterra. Una decisione che, più che da motivi personali, dipendeva soprattutto dalla condizione di isolamento politico in cui era venuto a trovarsi. Quando rientra in India nel 1934 Jinnah, per quanto meno fiducioso di quanto lo fosse un decennio prima, era ancora convinto della intesa indo-musulmana come premessa necessaria per l'indipendenza.

Il cambiamento avviene dopo le elezioni del 1937. Il partito del Congresso, esaltato dalla vittoria e rassicurato dalla circostanza che i musulmani, anche dove erano maggioranza, si riconoscevano soprattutto in diversi partiti a base regionale, agiva con arrogante sufficienza nei confronti della Lega musulmana. Durante le trattative per la formazione del governo nelle United Provinces, il partito gandhiano poneva come paradossale condizione per l'ingresso di due ministri leghisti lo scioglimento della Lega nella provincia. A quel punto, Jinnah si convinceva che per riguadagnare uno spazio politico occorresse rompere con il Congresso e sposare la tesi delle due nazioni. Secondo questo orientamento l'India non era una entità unitaria ma aveva al suo interno due diverse nazioni: una indù, l'altra musulmana. Abbracciando questa impostazione, Jinnah riorientava su un diverso obiettivo la sua ambizione personale. Tale scelta, infatti, era il frutto di un lucido calcolo politico e non implicava, dal

punto di vista personale, una diversa opzione ideologica o una più forte pratica religiosa. Prima della svolta, nel 1936, convocato a Lahore per dirimere una controversia nella locale Lega musulmana, deve farsi spiegare da un collega di partito come ci si comporta in moschea. Ma ancora otto anni dopo, quando ha sposato da tempo in modo irrevocabile la causa del Pakistan e per le masse islamiche del Punjab o del Bengala è noto con l'appellativo di Quaid-i-Azam (grande leader), Jinnah non ha mutato il suo stile di vita. Il vicerè Wavell, dopo un colloquio tenutosi nella primavera del 1944, annota nel suo diario che «Jinnah himself is hardly a Muslim» (Wolpert, 1984: 229). E ancora ad agosto 1947, nell'imminenza della concessione dell'indipendenza, per il ricevimento del viceré e della viceregina a Karachi, immagina di invitarli a pranzo fino a che non gli viene ricordato che la cosa non è possibile per via del ramadan [ivi, 341]. L'unica concessione che fa è relativa all'abbigliamento. Per i bagni di folla, dismessi temporaneamente gli impeccabili completi inglesi, indossa una giacca di taglio orientale con abbottonatura fino al collo e un cappello di astrakan, ben presto denominato "Jinnah cap", che farà da visibile contraltare identitario al "Gandhi cap", il berrettino bianco di tela tessuta a mano, che contraddistingueva i membri del Congresso. Tuttavia, abbracciare la causa del Pakistan come nazione significava rinnegare l'approccio laico alla questione nazionale indiana. Ma di questo Jinnah, scaltrito e abile animale politico, non si curava troppo, limitandosi a utilizzare questa nuova arma politico-ideologica per condizionare in modo duraturo la vita politica indiana.

Le vicende che portano alla spartizione del subcontinente sono complesse e tortuose, anche perché si intersecano con lo svolgimento del secondo conflitto mondiale e con il modo in cui matura nel governo britannico la decisione di concedere l'indipendenza all'India. Nell'analisi delle lunghe trattative tra i dirigenti del Congresso, della Lega musulmana e del governo coloniale si comprende come l'ipotesi della creazione del Pakistan guadagni man mano terreno, in un accavallarsi di veti, ripicche, fraintendimenti, mancate mediazioni e, da un certo punto in avanti, uno scatenamento irrefrenabile della violenza intercomunitaria. In questo estenuante percorso risultano decisive l'ostinazione e le capacità negoziali di Jinnah. L'attitudine del padre della futura

nazione pakistana è motivata in primo luogo da un risentimento personale, dalla comprensibile volontà di rivalsa nei confronti di chi lo aveva messo ai margini della vita politica indiana. Tuttavia se questi aspetti hanno un'indubbia importanza non solo sul piano biografico, ma come una dimostrazione pratica dell'importanza delle personalità nella storia, quello che interessa sottolineare qui è un altro aspetto. Jinnah, abile manovratore di assemblea, non aveva mai avuto un seguito di massa. Di solito veniva eletto in una circoscrizione poco numerosa nella quale non era necessaria una vera e propria campagna elettorale. Però, quando comincia a sostenere la causa della nazione musulmana, il suo appello trova un seguito di massa. In questo modo riesce a imporsi come principale interlocutore del governo coloniale rispetto agli altri esponenti di partiti islamici regionali e a unificare sulla piattaforma della creazione del Pakistan le istanze degli abitanti di province non solo lontane geograficamente, ma socialmente disparate, come quelle dell'India nord occidentale e nord orientale.

Da questa disamina possiamo ricavare una lezione istruttiva. Il nazionalismo assimilativo, che utilizza apporti e influenze diverse, sviluppatosi in India trova il suo limite nella questione religiosa. Il Congresso non riesce cioè a secolarizzare in pieno la propria azione. Per quanto si proclami un partito laico ha, di fatto, una identità indù. Dall'altro versante, la causa della nazione pakistana, che pareva irrealistica solo un quindicennio prima, riesce a trionfare solo quando il laicissimo Jinnah fa ricorso alla carta religiosa. In sostanza, la vicenda della spartizione dell'India mostra la forza del paradigma nazionalitario quando questo si innesta su di una salda e sentita identità culturale e religiosa.

Bibliografia

Bayly C.A. (1975), *The Local Roots of Indian Politics. Allahabad 1880-1920*, Clarendon Press, Oxford.

Bayly C.A. (1998), *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*, Oxford University Press, New Delhi.

Chandra B. (1988), *Indian National Movement. The Long-Term Dynamics*, Vikas, New Delhi.
Chatterjee P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Zed books, London.
Collins L., Lapierre D. (1983), *Mountbatten and the Partition of India*, Tarang, New Delhi.
Coupland R. (1941), *Britain and India, 1600-1941*, Longmans, Green and Co., London.
Nanda B.R. (2010), *Road to Pakistan. The Life and Times of Mohammad Ali Jinnah*, Routledge, New Delhi.
Torri M. (2000), *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.
Wolpert S. (1984), *Jinnah of Pakistan*, Oxford University Press, New Delhi.

8

La nazione dei populisti: produttivismo e razzismo nel primo populismo americano

di Patricia Chiantera-Stutte

Il sentimento di appartenenza a una nazione e la promozione dei suoi valori a detrimento della convivenza con gli altri popoli, e anche il patriottismo e cioè il riferimento a un'idea di nazione che ancori un popolo alle sue tradizioni, sono atteggiamenti che fino a qualche decennio sembravano legati a una fase storica conclusa, quella ottocentesca, o a gruppi marginali, in quanto sembravano stridere con il veloce intersecarsi di flussi di informazioni, popoli e culture della società globale. Da un po' di tempo, tuttavia, assistiamo al proliferare di movimenti politici e di protesta populisti, antieuropeisti o sovranisti che rivendicano, nell'Europa occidentale e soprattutto nell'ex-blocco comunista, la "preferenza" per i cittadini di uno stato nazionale, e cioè la richiesta di una maggiore tutela e godimento di diritti sociali e politici: da Orban in Ungheria, a Le Pen in Francia, a AfD in Germania.

Una delle questioni che si pone a tal riguardo è comprendere se siamo di fronte a un riflusso storico, e, pertanto se il riferimento alla nazione da parte dei nuovi movimenti politici vada a costituire un meccanismo fondamentale di inclusione e di esclusione, oppure se, al contrario, tale riferimento sia – parafrasando Marx (2006) – uno spirito del passato preso a servizio dalla nuova politica. A tale tema di analisi se ne può aggiungere allora un altro: l'individuazione di un nesso specifico fra le logiche di esclusione basata su un'idea etnica di nazione e il populismo storico, che potrebbe ricostruire la rappresentazione della nazione nei populisti. La prospettiva da cui origina questo contributo si pone in questa chiave, e in particolare indaga i fattori di mobilitazione che ren-

dono possibile storicamente il fenomeno populista, e cioè il richiamo al popolo e quello alla nazione. Questi non sono solo strumenti fungibili nella mobilitazione populista, ma hanno una funzione storicamente essenziale: permettono l'aggregazione di domande sociali diverse da parte di gruppi in situazioni di disagio e la loro rappresentazione come interessi universali (Laclau, 2008) e, al contempo, delimitano l'identità populista attraverso la demarcazione tra il "popolo", inteso come soggetto legittimo della sovranità politica, e i suoi "nemici". La nazione, pertanto, è uno strumento che, grazie alla sua tradizionale carica mitopoietica, funzione per l'aggregazione, l'esclusione e la mobilitazione politica, e, insieme, definisce un movimento politico nella sua differenza e specificità rispetto agli altri. Essa definisce i criteri di inclusione ed esclusione nell'ambito del processo di mobilitazione populista, e permette l'aggregazione del "popolo" al di là di ideologie di destra o sinistra, mantenendo, come si vedrà, un grado alto di indeterminatezza e oscillazione, permettendo cioè la ridefinizione continua dei parametri di inclusione/esclusione. Da tale punto di vista rappresenta un "significante vuoto" (Laclau, 2008: 6-67) ovvero un'idea "indeterminata" che proprio per questa caratteristica riesce a svolgere la funzione di mobilitare il "popolo populista" e definirne di volta in volta i confini.

Popolo e nazione

Per comprendere il funzionamento dell'idea di nazione in un esempio storico di populismo è necessario chiarire la natura del generico richiamo al "popolo" dei populisti vecchi e nuovi, che sembra solo apparentemente ancorare il concetto "formale" di populismo a una realtà concreta. In effetti esso rimanda, in un gioco paradossale di specchi, alla definizione data di volta in volta dai "populisti", che può essere più o meno inclusiva, più o meno identificata come soggettività politica, oppure come un agente morale, o etnia o ancora, come un modello etico produttivo. Come hanno mostrato Canovan (1981), Mudde (2004), Mény e Surel (2001) tra gli altri, il popolo del populismo può essere ed è stato inteso in accezioni varie: come unità organica, come insieme di

individui, come luogo di sovranità, come depositario delle tradizioni o come massa.

Per comprendere la relazione fra il populismo e il popolo, allora, non conviene chiedersi quale popolo è quello populista, o quali categorie vengono mobilitate dal populismo, ma piuttosto, come fanno ad esempio Laclau (2008) e Jan-Werner Müller (2014), quale soggettività politica venga "creata" dai movimenti populisti. Sganciare il populismo dalla considerazione esclusiva dei bisogni esistenti e dagli interessi di classe è tanto più necessario perché la forza di attrazione del populismo risiede nella negazione della divisione della società in classi sociali, e nell'intenzione, espressa dai leaders populisti, di riaggregare il popolo in un'unica massa attiva e combattiva. Per risolvere la questione della definizione del "popolo populista" conviene seguire il suggerimento di Jan-Werner Mueller, che a sua volta riprende un'idea di Lefort (1988: 88) secondo cui il popolo dei populisti non esiste prima della mobilitazione populista, ma al contrario, deve essere "estratto dal popolo". Per estrazione si intende quel processo politico che avviene nella prassi politica, in cui, come mostrano fra gli altri Jansen (2011) e Laclau (2008) la mobilitazione di una categoria di persone, definite e motivate alla partecipazione politica definisce, crea e mobilita nuovi interessi e identità. Non esiste allora, il popolo del populismo prima della mobilitazione politica, o meglio, esso non è preesistente come unità di azione e protesta prima di questa: al contrario, esso si forma attraverso l'aggregazione di interessi comuni e la scelta di alcune campagne politiche come slogan politici unificanti.

Jansen, fra gli altri, definisce, in questa chiave, il "progetto populista" come «quel progetto che mobilita ceti ordinariamente marginalizzati in attori politici visibili e contendenti, che articolano una retorica antielitista e nazionalista che esalta il popolo ordinario» e, pertanto, definisce la mobilitazione populista come «ogni progetto politico che combina la mobilitazione popolare con la retorica populista» (Jansen, 2011: 82). La mobilitazione politica diventa così cruciale per la formazione dei movimenti populisti: sia che il populismo venga considerato come "stile politico" di cui qualsiasi formazione può appropriarsi (Canovan, 1999), sia che esso sia visto come l'espressione del di scontento e della guerra fra poveri di masse marginali (Taguieff 2003, Betz 1994).

La mobilitazione delle folle, il richiamo del popolo alla protesta, la politica intesa come dimostrazione, sono dunque i momenti essenziali che definiscono a livello simbolico e discorsivo la retorica populista e l'identità del gruppo politico populista. É evidente che la logica esclusiva che domina la mobilitazione e l'aggregazione del popolo populista è quella che contrappone il "noi" al resto: la mobilitazione populista, che rappresenta il processo originario attraverso cui si crea il popolo, è storicamente pertanto di natura contendente (Tilly Tarrow, 2006) e definisce sempre una forte contrapposizione che genera un soggetto politico in lotta con altri soggetti. Nel caso del populismo la dicotomia originaria che definisce i confini del popolo è quella fra questo e le élites, laddove il popolo è l'istanza legittima, giusta, sovrana, indipendente, e le élites la sua immagine speculare.

Il popolo del populismo va inteso, insomma, sia come un'identità collettiva che rivendica la sua sovranità e si pone come luogo dell'esercizio del potere legittimo, sia come prodotto mai scontato di un processo, quello della mobilitazione populista che conduce alla "formazione" di tale popolo, statuendo confini esterni ed interni ad esso. A tal proposito, considerando quegli strumenti o concetti che aggregano il popolo, Taggart analizza il populismo in riferimento all'*Heartland,* inteso come un'idea indeterminata che fa leva sulla concezione ancestrale dell'unità popolare perduta, e sul richiamo a un territorio immaginario – politico o mitico – che ispira la retorica populista (Taggart, 2000). Per Taggart l'*Heartland* è quel luogo immaginario da cui promana la "legittimità populista": non solo la "patria" che racchiude valori tradizionali e schiettamente popolari, ma la fonte di legittimità e il nucleo del potere costituente e della costituzione immateriale di una nazione. Tale topos è in parte identificabile con la nazione, intesa sia come deposito di tradizioni, lingua e cultura di un gruppo, sia come "nation", luogo di asserzione della sovranità popolare.

Rievocando l'idea di *Heartland* e saggiandola attraverso una prospettiva di storia delle idee politiche, si può testare il funzionamento dell'idea di nazione per la formazione storica e concreta del popolo dei populisti. Nell'approccio qui adottato la nazione, l'*Heartland*, viene considerata non come una "sostanza", ma come una delle istanze principali

che condensano storicamente la protesta populista, permettendo la mobilitazione e pertanto la formazione del popolo populista. Il riferimento alla nazione nei populismi più antichi costituisce, allora, una formula essenziale che tradizionalmente permette di aggregare e mobilitare il popolo, oltrepassando dicotomie ideologiche e progetti politici che si rifanno espressamente al conflitto fra destra e sinistra, conservatorismo/reazione contro socialismo/comunismo.

Per comprendere esattamente come la mobilitazione populista possa concretamente fondarsi sul richiamo alla nazione, è utile analizzare un caso storico particolarmente significativo: il populismo americano. Certamente la frattura fra il populismo americano e quello attuale occidentale è ampia e non va sottovalutata: il populismo americano è un orientamento politico "genetico", iscritto nella storia politica e nelle istituzioni americane (Formisano, 2008) e che ha permesso alla politica americana di aprirsi e rinnovarsi grazie all'accoglimento delle istanze che provenivano dal basso. Il populismo europeo attuale è invece un fenomeno di crisi della democrazia, che in alcuni casi, ne mette in dubbio il funzionamento. Tuttavia, pur in contesti differenti, formalmente in entrambi opera un meccanismo di chiusura e mobilitazione. Il populismo americano viene scelto, allora, per mostrare il processo di mobilitazione politica che fa perno sul popolo e lo distingue dai suoi "nemici". Malgrado la sua diversità da quello contemporaneo, il populismo americano opera sulla base di meccanismi di mobilitazione e "creazione" del popolo che fanno leva sulla differenziazione dalle élites e dagli "altri". Esso, inoltre, è comunque un punto di riferimento per tutti i populismi successivi, sia perché si coniuga, al contrario di quello russo, con la difesa del modello capitalistico e individualistico moderno nelle relazioni politiche e sociali, sia perché è geneticamente l'esempio più antico di mobilitazione populista in una società moderna, capitalista e caratterizzata da un forte processo di razionalizzazione burocratica. Come dice lo storico Gordon Wood, infatti, «all'inizio del secolo diciannovesimo l'America era emersa come la società più egualitaria, più materialista e più individualista nella storia occidentale» (1992: 230).

Prima tuttavia di procedere ad un esame storico del populismo americano dalle sue origini, conviene qualificare il concetto di nazione e

chiarire i modi in cui la "nazione" viene considerata come uno dei punti di riferimento dell'idea di popolo populista. Questo contributo evita una definizione sociologica generale di "nazione" e di *Heartland*, come quella che Taggart propone e parte invece dalla classica definizione storica di nazione occidentale, e in particolare dalla tradizionale e schematica dicotomia fra nazione volontaristica e nazione etnica/culturale, che è stata elaborata dalla storiografia occidentale. Tale dicotomia serve per comprendere come funziona la nazione come parametro per creare esclusione e inclusione attraverso il riferimento a un'idea ascrittiva – etnica – e una volontaristica e aperta. In altre parole, per comprendere come la dimensione della nazione permei il discorso populista americano e fondi il momento di mobilitazione, sono contemplati i due poli ideali che tradizionalmente hanno indicato la nazione come "volontà di appartenenza" (Renan, 1993) – la concezione rénaniana di plebiscito di tutti e giorni – e come entità culturale (Meinecke, 1975).

Il riferimento ai due tipi di nazione/patria permette di comprendere in base a quale principio fondamentale il popolo, inteso come referente principale del movimento populista, venga differenziato dall'esterno – e cioè dalle élites finanziarie, dal capitalismo corrotto e dai gruppi di potere stranieri – e dal suo stesso interno – e cioè da quel settore dello stesso popolo che però viene definito estraneo rispetto al popolo sovrano populista (vedi in parte Bongiovanni, 1996). Il discrimine, infatti, oscilla e può essere ricompreso entro i due poli di etnicità e volontarietà: può essere, infatti, etnico/razziale, quando la nazione è vista come un'unità di popolo omogeneo, oppure fondato su una caratterizzazione o atteggiamento sociale – la "produttività", l'appartenenza a una civiltà - quando l'inclusione avviene su criteri "volontaristici". Attraverso lo studio del populismo americano, vengono mostrate le funzioni che il mito "nazione" presenta per il processo di aggregazione e mobilitazione: esso permette di trovare sostegno da parte di ampi ceti della popolazione, aggregando interessi divergenti di destra e sinistra, e, in secondo luogo, aumenta la carica anti-sistema della retorica populista rafforzando l'attacco contro tutte le élites politiche. Superando le opposizioni fra progetti politici di conservazione del sistema capitalista o di superamento/lotta al modello economico liberista, il populismo si

rivolge in primo luogo al “popolo come tale”, unito contro le barriere ideologiche interne.

La nazione dei populisti

L’identità politica americana è originariamente fondata sulla centralità del popolo e sulla legittimità del governo popolare contro la prepotenza e i privilegi di ceti politici privilegiati e stranieri. Come vede George McKenna, «il populismo non è qualcosa che appare occasionalmente in America. È il perenne “ismo” le cui radici si estendono almeno fin dalla Rivoluzione americana» (1974: XII). Le radici del populismo americane sono da ritrovarsi nella stessa genesi della rivoluzione che rivendica l’indipendenza del popolo americano contro i soprusi della madrepatria e per l’autonomia e l’autogoverno dei produttori. La volontà del popolo è alla base della fondazione dell’America, e costituisce l’atto in cui la nuova nazione si distanzia dal vecchio mondo europeo, strutturato in base a rapporti gerarchici e all’ineguaglianza (Tocqueville, 2012). Obbedire alle leggi del popolo sovrano costituisce insieme la ragione della rivolta americana contro la Madrepatria, lo scopo del nuovo soggetto politico e infine definisce il limite entro cui viene esercitata la democrazia. Protestare contro la volontà del popolo, contro la maggioranza rappresenta, come vide già Tocqueville, il limite estremo e invalicabile nel dibattito politico americano (idem).

Questo fondamento dell’America in un mito rivoluzionario è fondamentale per comprendere la sua storia: «Così, già all’inizio della storia degli Stati Uniti, i pensatori e gli scrittori trasformarono il paese da un posto su una carta geografica a un’ideologia» (Kazin, 1995). La rivolta contro lo sfruttamento economico, la difesa dell’identità americana, l’esaltazione del “plain people” diffuso nel People’s Party e insieme l’autodeterminazione individuale sono inscindibili nel progetto rivoluzionario americano. Come afferma Richard Hofstadter riguardo agli Americani: «il destino della nostra nazione è stato di non avere ideologie, ma di esserne una» (cit. in Kazin, 1995: 13) Proprio per il carattere rivoluzionario della genesi dello stato americano e per lo strappo con le tradi-

zioni autoritarie e aristocratiche della politica europea, i movimenti politici americani per lungo tempo hanno dato per scontata la legittimità della democrazia e la giustizia del sistema sociale americano.

Già nella rivolta di Nathaniel Bacon in Virginia nel 1676 è presente il carattere insieme reazionario e rivoluzionario del populismo americano: originata dalle condizioni di sfruttamento del lavoro e di effettiva schiavitù, che rendevano eguali le condizioni dei bianchi con quelle delle altre razze, la rivolta degli "schiavi bianchi" espressa nella "Declaration of the People" attacca il governatore per l'imposizione esosa delle tasse e per "favorire" gli Indiani a scapito dei coloni (Barlet, Lyons, 2000: 20). In una seconda fase il movimento populista unisce lavoratori bianchi e neri contro le autorità governative, minacciando seriamente l'ordine politico. Il governo, che paventa la forza di una coalizione fra lavoratori bianchi e neri, rispenderà alla protesta attraverso la differenziazione e la separazione delle due razze bianche e nere, che conduce, secondo T.W. Allen all'"invenzione della razza bianca" e al rafforzamento del controllo sociale (Allen, 1994). I due gruppi vengono divisi grazie all'intervento del governo: i neri sono degradati allo status di schiavitù permanente ed ereditaria, i lavoratori bianchi iniziano a godere di una serie di privilegi basati sul colore della pelle e sull'ascendenza. La divisione fra nero e bianco diventa così una differenziazione creata socialmente sulla base del ruolo produttivo. Paradossalmente la carica rivoluzionaria e destabilizzante dell'unione della classe produttiva oltre le barriere razziali sarà evirata grazie al rafforzamento della separazione razziale.

In questo primo esempio di rivolta populista emergono quei tratti principali che si ritrovano in tutti i movimenti populisti: il nesso fra inclusione ed esclusione sociale e, insieme, l'origine del populismo nella mobilità discendente di classi bianche, che percepiscono una deprivazione relativa (vedi anche Germani, 1975). I promotori del populismo sono classi intermedie che soffrono dell'oppressione delle élites e, insieme, si sentono minacciate dalle classi inferiori, in grado di raggiungere il loro status. La mobilitazione populista allora avviene per aggregazione di classi con interessi comuni – i bianchi e poi i neri nella stessa posizione produttiva – contro le classi superiori e contro coloro che sono "inferiori" – gli Indiani.

Nel discorso politico di Bacon l'appartenenza nazionale, il richiamo all'americanismo svolge una funzione essenziale – come in tutto il populismo americano. La nazione americana viene fondata basata sulla differenza etnica e sull'esclusione razziale, che permette, in questo caso, la divisione fra il popolo americano e gli Indiani – rafforzando l'esclusione della categoria diversa in base all'etnia. Nello stesso tempo, il discorso razzista è legato alla critica populista alle élites, che origina anche dalla denuncia dell'alleanza fra esse e le etnie "escluse": il governatore è attaccato perché "protegge" gli Indiani e li mette alla pari con i bianchi. L'equiparazione dell'Indiano al bianco costituisce la "reale discriminazione" operata dal potere, che confonde razze diverse: in tal caso la deprivazione relativa del lavoratore bianco e la minaccia di una possibile equiparazione a etnie "inferiori" costituiscono i motivi fondamentali della protesta, che mira a ristabilire un ordine gerarchico fra le razze.

D'altro canto l'appello alla nazione viene inteso nello stesso movimento in un senso non ascrittivo. Esso cioè fa perno sulla classe di lavoratori americani produttivi, permettendo l'aggregazione dei neri e dei bianchi economicamente attivi per rivendicare maggiori garanzie e privilegi sugli Indiani. In tal caso, la nozione di "produttori" è riconducibile a un elemento volontaristico, e cioè all'idea del cittadino che sceglie col suo comportamento e col suo esempio di contribuire alla ricchezza americana. L'esaltazione dell'America come paese di ricchezza e di lavoro ha una funzione sia inclusiva di aggregazione delle classi produttive bianche e nere, sia esclusiva di differenziazione dalle élites e dai non-produttori. L'appartenenza all' "etnia civile" dei cittadini operai bianchi ha, invece un esclusivo significato di esclusione e creazione di una barriera che separa i produttori da coloro che si trovano in una posizione inferiore – gli Indiani. Questi vengono esclusi dallo status di cittadino sia perché appartenenti a una razza diversa, sia perché sono incapaci di contribuire al benessere americano.

In questo primo esempio di populismo emerge chiaramente il nesso fra inclusione ed esclusione da cui origina sia la protesta dei produttori contro le èlites sia la richiesta di rafforzamento dell'ordine etnico contro gli "esclusi". Il "popolo" di Bacon si definisce in contrapposizione ad altre etnie – Indiani – e ai ceti non produttivi e al contempo conden-

sa lo sforzo e gli interessi di tutti i ceti produttivi. La “nazione” mantiene le caratteristiche inclusiva ed esclusiva, etnica e volontaristica. Proprio l’indecisione fra la rivolta dei produttori e la difesa dell’ordine razziale – l’elemento etnico – permette l’involuzione conservatrice del movimento e la risoluzione del conflitto sociale attraverso il consolidamento della separazione razziale. Il populismo di Bacon, infatti, non mette in discussione la struttura sociale e la gerarchia economica, ma spinge al rafforzamento delle differenze con l’etnia inferiore – gli Indiani. L’assorbimento del movimento di protesta nell’èlite di potere si gioca sul riconoscimento del discrimine razziale, implicito nel discorso populist. Il populismo non si fonda sugli interessi di classe, ma ha una funzione “creativa”: come mostrano Allen (1994) e poi Barlet e Lyons (2000), permette la coalizione di forze politicamente diverse che creano un “popolo” e ristabilisce un ordine sociale gerarchico, attraverso il discrimine fra razze diverse e il riferimento alla “nazione americana”.

L’americanismo inteso come difesa dei privilegi dei primi storici coloni e immigrati bianchi e il produttivismo sono i tratti costanti che definiranno da Bacon in poi tutti i movimenti populisti americani e determineranno i rapporti di inclusione del “popolo populista” riguardo alle élites e alle classi/etnie inferiori. Lo stesso uso di questi due temi principali si ritrova nel modello più famoso di leadership populista, e cioè Andrew Jackson, che ha costituito il più importante riferimento per il populismo americano successivo (Kazin, 1995). Da presidente degli Stati Uniti dal 1829 al 1837, Jackson coniuga nel suo operato sia i motivi di un nazionalismo etnico, sia l’idea volontaristica di nazione: l’attacco alle grandi istituzioni finanziarie – in particolare alla Second Bank of America –, la difesa del “common man”, la salvaguardia dell’ordine economico liberale e, infine, una politica razziale aggressiva contro gli Indiani. Alcuni slogan principali del populismo americano, come “Moster Bank”, “financial monopoly” o “money power”, sono stati coniati da Jackson e diffusi nell’opinione pubblica dallapenny press (*New York Herald*, *New York Tribune*) e dalla corrente del jacksonismo. Jackson riesce a condensare in sé «lo stile della frontiera e l’etica produttiva»: l’avanzamento dell’uomo bianco nei territori abitati da Indiani e la loro rimozione, sancita col Removal Act del 1830, il culto del *frontier man* e

della mascolinità dura, insieme con la difesa dei lavoratori, degli uomini comuni – bianchi. Il “triangle trade” – l’importazione degli Africani, l’espansione della frontiera e la rimozione degli Indiani nativi in funzione dello sviluppo capitalista – viene salvaguardata dalla politica jacksoniana (Barlet/Lyons, 2000: 29). Nella sua campagna contro la Seconda Banca d’America Jackson rilancia la difesa della patria e dell’uomo comune contro i grandi interessi finanziari stranieri, ammonendo che il capitale azionario deve essere americano. La retorica per la protezione dei lavoratori americani e l’attacco alla grande finanza si coniuga però con il mantenimento del *laissez-faire* e il sostegno a piccole banche locali e private. Nello stesso tempo, l’uomo comune è solo l’uomo bianco produttore, razzialmente e sessualmente determinato, che incarnava il mito dell’espansione della frontiera (Sexton, 2003). A Jackson si ispirano molti movimenti politici e sociali che si formano dagli anni Trenta fino all’inizio del Novecento: i *Workingmen*, i sindacati dell’*American Federation of Labor,* i *Knights of Labor*, il *People’s Party*. Il contesto sociale ed economico in cui operano queste forze è molto differente da quello degli anni Trenta: la Guerra di secessione e la migrazione massiccia di altri gruppi provenienti dal Sud e dall’Est dell’Europa, insieme con i Cinesi, la crisi economica di fine Ottocento provocano la ristrutturazione dell’ordine sociale. Il *People’s party*, originato nel 1892 dallo scontento dei contadini per la crisi economica e il grande potere delle banche e per la proliferazione di compagnie ferroviarie private, cerca di mettere insieme diverse anime inconciliabili: i lavoratori, che spingono per le riforme sociali, i contadini che invocano la nazionalizzazione delle ferrovie e un settore religioso pietista, che sprona la massa al ripristino della moralità civile (Goodwin, 1978; Pollack, 1967). Queste anime distinte sono tenute insieme dalla lotta contro la plutocrazia: il “money power” e il monopolio delle banche, dei grandi investitori e delle grandi imprese. L’opposizione contro le élites, propria di qualsiasi discorso populista, è al centro dei documenti ufficiali del partito. Tuttavia l’attacco contro le grandi banche e i politici corrotti non si coniuga con un progetto di emancipazione delle classi medie o inferiori. La protesta rimane sul livello moralistico: il People’s Party, ad esempio, non mette in discussione la struttura sociale o il sistema capitalistico, ma solo la

corruzione (Goebel, 1997). Tale mancanza di radicalità e di progettualità è evidente nella concezione di popolo: questo è inteso come un'unità omogenea, che non si definisce in base alla sua posizione nei rapporti di produzione capitalista, ma per il suo stile di vita e di pensiero, e cioè per il suo semplice e schietto "senso comune" e per la moralità genuina (in Mckenna, 1974: 73-84).Il "plain people" del People's party e il popolo produttore del movimento dei *Workingmen*, dell'AFL e dei *Knights of Labor* comprende potenzialmente tutte le classi sociali e si distingue solo dai "corrotti", e cioè da coloro che deviano dalle "buone leggi" e dal modello originario politico americano, idealizzato come una società solidale e retta dall'eguaglianza.

Il popolo viene definito nelle campagne e nei documenti politici in modo generale ed astratto: come un insieme di produttori – anche se non in senso marxiano e rivoluzionario, quanto in modo riformista e moralista. Come afferma Kazin «veniva costruita qui una comunità morale di cittadini auto governati, non il conflitto di classi economiche. Infatti, imprenditori simpatizzanti locali o professionisti potevano unirsi alle organizzazioni di produttori locali e talvolta ne diventavano i rappresentanti» (Kazin, 1995: 35).

Il popolo del *People's Party*, allora, detiene la titolarità del potere politico in quanto è moralmente genuino (*plain people*), produce la ricchezza della nazione, e rivendica di ritornare ad un passato americano inteso come glorioso: «miriamo – si afferma nella Piattaforma di Ohama – a restaurare il governo della Repubblica nelle mani del popolo genuino (*plain people*), dalla cui classe essa è originata. Asseriamo che la nostra volontà è identica con gli scopi della Costituzione Nazionale; e cioè formare un'unione perfetta e stabilire la giustizia, assicurare la tranquillità domestica, provvedere alla difesa comune, promuovere il benessere generale e assicurare la benedizione della libertà per noi e per la nostra posterità» (in Makenna, 1974: 90). L'ampia definizione di popolo comprende una concezione politica, produttivista e moralista: il popolo "sovrano" della prima costituzione americana, il popolo lavoratore, il popolo schietto e semplice. Tuttavia essa presenta dei limiti. La definizione di produttore esclude prima gli Afro-Americani e poi, una volta inclusi i primi, gli immigrati recenti, benché essi possano in linea generale par-

tecipare alla categoria di produttori. Nella piattaforma di Ohama del 1892 il People's Party dichiara che «condanna la mancanza di protezione del lavoro americano nell'attuale sistema, che apre i nostri porti alle classi povere e criminali del mondo e toglie lo spazio ai nostri salariati e denuncia le leggi attuali ineffettive sui contratti di lavoro e richiede la restrizione ulteriore dell'emigrazione indesiderata» (ibidem: 93).

Questo «punto cieco» (Kazin, 1995: 35) nell'inclusività della concezione di popolo di produttori, che nega la qualità di lavoratori ai nuovi immigrati, viene riecheggiato in tutta la letteratura politica populista e soprattutto nel discorso sindacalista. Si crea socialmente e politicamente una vera e propria gerarchia degli immigrati, che vede gli ultimi arrivati al posto più basso del riconoscimento sociale. Se è vero che si forma una coalizione di breve termine tra i *Knights of Labor* o l'AFL e i lavoratori neri durante il collasso e la repressione del 1877, essa non si basa sulla sensibilizzazione dell'opinione pubblica riguardo al razzismo, ma sul silenzio, sulla rimozione e sulla semplice assimilazione del produttore nero a quello bianco (ibidem: 59 ss.; DuBois W.E.B. 1992). L'incapacità di formare una coalizione di lavoratori bianchi e neri integrata e cosciente delle questioni razziali porterà alla sostanziale mancanza di riconoscimento e collaborazione da parte dei sindacati AFL e Knights of Labor delle organizzazioni per la difesa dei diritti dei neri. L'effettivo impegno comune dei bianchi e dei neri alle battaglie sindacali, sigillata dalla loro comune definizione di "produttori", non segnala una maggiore inclusività del discorso populista, ma un'ulteriore chiusura nei confronti dei nuovi immigrati. Gli Slavi, gli Ungheresi e i Cinesi sono visti come portatori di una duplice minaccia, etnica e sociale: essi abbassano il livello di civiltà del paese e, collaborando con i capitalisti corrotti e accettando condizioni precarie di lavoro, fanno regredire lo sviluppo del movimento sindacale. I produttori si definiscono allora non solo contro le banche e i capitalisti, ma anche contro il capitale straniero, soprattutto, contro gli stessi stranieri, per i quali veniva negata la qualifica di produttore e dunque di cittadino americano. «I populisti continuavano a presupporre, come i loro predecessori jeffersoniani e jacksoniani, che il "vero popolo" era quello bianco e con una tradizione di possedere della proprietà terriera o lavorativa» (Kazin, 1995: 40).

L'immagine del "Chinaman" amorale sottolinea i limiti culturali del primo produttivismo populista, che pure era di impronta progressiva. L'esclusione dei nuovi immigrati definisce, così, i limiti della comunità morale populista, che si richiama al mito della nazione produttrice. La mobilitazione politica avviene grazie all'esclusione della comunità immigrata e dei neri: questo non è un limite del movimento populista, ma una sua condizione. L'estrazione del popolo dal popolo avviene per contrapposizione alle élites e per esclusione dei lavoratori stranieri e degli Afroamericani. La nazione populista viene allora costruita implicitamente attraverso la demarcazione fra produttori americani e stranieri inassimilabili: il discrimine fra comportamento produttivo moralmente giusto e atteggiamento immorale e passivo viene tracciato sulla stessa linea della differenza etnica. La nuova immigrazione è per definizione quella che conduce ad un imbastardimento della società degli Americani lavoratori. Si crea, così, una gerarchia nella scala degli immigrati, a partire dai vecchi immigrati, considerati americani a tutti gli effetti, fino ad arrivare ai nuovi, inassimilabili e alieni. Questi vengono visti come "collaboratori" con le èlites corrette: in tal modo il "fondo" più basso della società si collega e collabora col nemico tradizionale del populismo, con le élites.

La nazione tra rivolta e difesa dell'ordine

Come si vede da questo scorcio sulla letteratura populista, quando si parla di "nazione" populista si deve far riferimento a qualcosa di non perfettamente uguale alla nazione e al nazionalismo ottocenteschi: il mito della "nazione" o della "patria" viene creato e ricreato dai movimenti populisti per aggregare e mobilitare il popolo. Essa costituisce lo strumento principale per definire facilmente i confini del popolo populista, per "estrarre il vero popolo", e cioè quello dei populisti, detentore della sovranità e delle virtù popolari, dal "falso popolo" – migranti, proletariato etc.

La nazione dei populisti americani intrattiene un rapporto ambiguo con l'idea di nazionalismo e di patriottismo ottocentesco e novecen-

tesco, con la nazione in armi della Rivoluzione francese e con il popolo produttore della nazione di Sieyès. La carica rivoluzionaria e di rivendicazione del mutamento radicale manca nel People's Party americano e anche nella maggior parte dei partiti populisti contemporanei, che, come vede bene Jan Werner Mueller (2014) sono "riformisti", se non conservatori. Il popolo dei populisti non condivide la virtù politica rousseauiana: è il popolo che elegge una volta per sempre i suoi "veri" rappresentanti e resta passivo, al contrario dei cittadini che partecipano tutti alla volontà generale. Il populismo americano, in questa chiave, dichiara di rappresentare la classe media, intesa «come categoria vasta ma non totalmente inclusiva. Sopra di essa, vi è una piccola élite, che vive del lavoro degli altri. Sotto di essa un largo gruppo la cui povertà sembra perpetua e il cui comportamento appare servile indisciplinato, e infantile» (Kazin, 1995: 14). Tuttavia, permane la carica di protesta e la rivolta passiva contro le élites e lo Stato da parte del populismo, la cui estrema minaccia consiste nel ricondurre l'esercizio della sovranità direttamente al popolo.

Così, come mostra Kazin, il modello ideale del *People's Party* e di gran parte del sindacalismo populista americano fra l'Ottocento e il Novecento è Lincoln o Jackson, ma è soprattutto *Mr Average*: «un archetipo posto esattamente alla metà tra un'élite immeritevole superiore e una massa di popolo inferiore, sfortunata ma egualmente pericolosa» (Kazin, 1995: 58) Si potrebbe dire che la genesi della costituzione americana nella rivoluzione abbia costituito paradossalmente un ostacolo alla diffusione delle idee rivoluzionarie europee, dal socialismo al comunismo all'anarchismo. Infatti, anche i movimenti, come quello populista, che sembravano sottrarsi alla polarizzazione politica dei due grandi blocchi, non mettevano in questione la struttura economica e sociale americane e si identificavano nel mito fondativo della nazione americana. Come afferma McKenna riguardo al populismo americano «dal suo inizio il populismo è stato integralmente correlato col patriottismo… la ragione per l'americanismo ostinato nel populismo è da mettere in relazione con la sua mitologia… il mito del populismo è che l'America è il luogo dove è avvenuta la rivoluzione decisiva, una rivoluzione che ha messo termine a tutte le rivoluzioni… il populista guarda indietro con

la visione che era di Paine e Jefferson: [la rivoluzione americana] non era solo una rivolta commerciale… essa aveva deciso per sempre che la gente senza titoli o ricchezza ereditata poteva dirigere i suoi affari senza alcuna interferenza. L'America non aveva bisogno di una rivoluzione per la semplice ragione che essa rappresentava la rivoluzione» (McKenna, 1974: XVII-XVIII).

Secondo l'ipotesi svolta in queste pagine, la differenziazione interna del popolo populista con un gruppo, definito come etnicamente differente, o/e improduttivo costituisce un momento importante di definizione del populismo e di mobilitazione, proprio perché si correla alla natura conservatrice del populismo. Come si è visto, le due categorie – produttivismo e razzismo – vanno a confondersi e a legittimarsi l'una con l'altra nel discorso populista: Gli Indiani nel discorso di Bacon sono esclusi dal "popolo" e dalla nazione americana perché etnicamente inferiori e non produttivi. L'intreccio fra produttivismo e razzismo è evidente in tutte le rappresentazioni populiste. Benché la letteratura si sia poco dedicata a ricostruire i meccanismi di esclusione interno al "popolo" populista, l'analisi del populismo americano dimostra che proprio questa differenziazione permetterebbe di far luce sul gioco fra inclusione ed esclusione. La demarcazione fra popolo "reale" e popolo "corrotto" è politicamente e storicamente mutevole. Il ricorso alle categorie di "nazione" ci permette sia di analizzare la dicotomia irrisolta del populismo tra la protesta contro la politica e la conservazione dell'ordine sociale, sia di comprendere come si crei quell'identità collettiva che chiamiamo il popolo dei populisti.

Rimane, tuttavia, a questo punto, aperta la questione sulla discontinuità del neopopulismo con il vecchio populismo. In particolare è possibile chiedersi se il populismo sia veramente figlio del contesto storico post-ideologico o se l'appello alla riunione del popolo indifferenziato nelle sue classi economiche contro le élites costituisca un dato di continuità fra populismo e neopopulismo. Si potrebbe indagare, allora, sulla funzione dei populismi come movimenti di mobilitazione che aggregano e riaggregano continuamente il "popolo", operando attraverso meccanismi di inclusione ed esclusione. Da questo punto di vista, l'idea di nazione o di preferenza nazionale, o di sovranità nazionale, ritorna ad

avere un valore importante per l'"estrazione del popolo dal popolo". È in questo senso che si può intendere la "nazione" come una delle chiavi per comprendere la mobilitazione populista: non nel mito della nazione in armi, o come riferimento alla nazione ottocentesca, ma come utensile, strumento per convogliare le varie e contraddittorie rivendicazioni dei cittadini nella democrazia. Tuttavia, la torsione non rivoluzionaria, conservativa e passiva di questa accezione populista di nazione emerge proprio già nel primo populismo, dall'equidistanza del People's party dalla protesta contro le élites e dalla difesa dell'ordine contro "gli ultimi" della società e gli stranieri. È forse in questo conflitto, che trova le sue origini già nel primo populismo americano, che potremmo individuare le aporie nell'attuale populismo, apparentemente rivoluzionario, ma effettivamente paladino dell'ordine e della sicurezza.

Bibliografia

Agnew J., Shin M. (2017) *Spatializing Populism: Taking Politics to the People in Italy*, in «Annals of American Association of Geographers», 1 , pp. 1-19.

Allen T.W. (1994), *The invention of the White Race*, vol. 1, Verso, New York.

Argersinger P.H., (1995), *The limits of Agrarian Radicalism: Western Populism and American Politics*, University Press of Kansas.

Barlet C., Lyons M.N., (2000) *Right-wing Populism in America*, Guiford Press, New York.

Betz H.-G. (1994), *Radical right-wing populism in Western Europe,* MacMillan, Basingstroke.

Bongiovanni B. (1996), *Populismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*, in http://www.treccani.it/enciclopedia/populismo__%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

Brubaker, R. (1996) *Nationalism reframed: Nationhood and the National Question in New Europe*, CUP, Cambridge.

Brubaker, R. (2002), *Ethnicity Without Groups,* in «Archives Européennes de Sociologie», pp. 163–89.

Canovan M. (1999), *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, in «Political Studies», vol. XLVI1, 1, pp. 2-16.

Canovan, M. (1981) *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, London-New York.

Chiapponi F. (2005) *Populismo russo e populismo americano,* in G. Fedel (a cura di) *Studi in onore di M. Stoppino*, Giuffrè, Milano, pp. 307-339.

Du Bois W.E.B. (1992) *Black Reconstruction in America 1860-1880*, Atheneum, New York.

Epstein W. (2017), *The Masses and the ruling Classes: Policy romanticism, Democratic Populism and Social Welfare in America*, OUP, Oxford.

Formisano R.P. (2008), *For the People: American Populist movements from the revolution to the 1850s*, Univ. Of Carolina Press, Chapel Hill.

Germani G. (1975), *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Il Mulino, Bologna.

Goedel T. (12997), *The Political economy of American Populism from Jackson to the New Deal*, in «Studies in American Political Development» 11, 109-148.

Goodwin L. (1975) *The populist movement*, OUP, Oxford.

Hicks D. (1931), *Populist revolt: A History of the Farmer's Alliance and the People Party*, University of Minnesota Press.

Hofstadter R. (1955), *The age of Reform: Fron Bryan to F.D.R.*, New York.

Jansen R.S. (2011) *Mobilisation: A new Theoretical Approach to populism*, in «Sociological Theory», 29, 2, pp. 75-96.

Jessen N. (2017), *Populism and Imperialism: Politics Culture and Foreign Politics in American West 1890-1900*, University Press of Kansas.

Kazin M. (1995), *The Populist persuasion. An American History*, Basic Books, New York.

Laclau E. (2008), *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari.

Lefort C. (1988), *Democracy and Political Theory*, Polity, Cambridge.

Gennaro Lerda, V. (1984) *Il populismo americano: Movimenti radicali di protesta agraria nella seconda metà dell'800*, Bulzoni, Roma

Marx, K. (2006) *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.

Mckenna G.(1974), *American Populism*, Capricorn, New York.

McMerth R. C. Jr. (1993), *American Populism: a social history, 1877-1898*, Hill and Wang, New York.

Meinecke F. (1975), *Cosmopolitismo e stato nazionale*, La Nuova Italia, Firenze (or.1907)

Mény Y., Surel Y., (2001) *Populismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna.

Mudde C. (2004), *The Populist Zeitgeist* in «Government & Opposition» 39, pp. 541–63.

Mueller J.-W. (2014), *The People must be extracted within the People: reflections on Populism*, in «Constellations», 21, 4, pp. 483-92.

Pollack N. (1962), *The populist response to industrial America*, CUP, Cambridge.

Pollack N. (1967, *The just Polity: Populism, law and human welfare*, University of Illinois Press, Urbana.

Rénan E. (1993) *Cos'è una nazione*, Donzelli, Milano (or. 1882).

Sexton A. (2003), *The Rise and Fall of the White Republic*, Verso, London.

Taggart P., (2000), *Populism*, Open University Press, Philadelphia.

Taguieff P.-A. (*2003*), *L'illusione populista*, Mondadori, Milano.

Tilly C, Tarrow S. (2006), *Contentious Politics,* Paradigm Publishers, Boulder.

Tocqueville de A. (2012) *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano (or. 1840).

Williams R. H., Alexander S.M. (1994) *Religious Rhetoric in American Populism: Civil Religion as Movement Ideology* in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, 33, 1, 1-15.

Wood G. (1992), *The radicalisation of American Revolution*, Knopf, New York.

9

Nazione e conservazione. L'identità nazionale nella storia del pensiero conservatore

di Spartaco Pupo

Focalizzerò il concetto di *identità nazionale* nella storia del pensiero politico conservatore moderno e contemporaneo nelle diverse declinazioni che ne hanno offerto alcuni dei suoi esponenti più rappresentativi dell'area angloamericana, dal tardo '700 fino ad oggi, tenendo presente le differenze di orientamento culturale e di approccio teorico che caratterizzano i vari filoni di pensiero interni al variegato mondo conservatore.

Hume e la "simpatia" come fondamento della nazione

David Hume, antesignano del conservatorismo scettico moderno[1], ha storicamente il merito di aver riaperto, nel '700, il dibattito intellettuale sui caratteri nazionali, che trova inevitabili implicazioni politiche nei diversi tentativi di sostituzione di una nuova etimologia di *popolo* a quella giuridico-politico astratta attribuitale dal giusnaturalismo.

Il contributo teorico di Hume si distingue per la sua discontinuità rispetto al metodo della classificazione delle società moderne sulla base della relazione tra fattori diversi come il clima, le leggi, i costumi e la religione, metodo inaugurato nel 1748 da Montesquieu, con l'*Esprit des lois* (cfr. Starobinski, 2000). Nel saggio *I caratteri nazionali*, pubblicato da Hume sempre nel 1748, il pensatore scozzese si propone di superare

1 Ne ho scritto in modo approfondito nel recente saggio, cui mi permetto di rinviare: Pupo (2016).

definitivamente la teoria climatica per affermare la validità del processo di «causazione morale» nella formazione della nazione[2], partendo dall'assunto che il «carattere di una nazione», come elemento permanente rappresentato dalla nazione stessa, dipende molto da «cause morali», il che – scrive – «è evidente anche all'osservatore più superficiale, dal momento che una nazione non è altro che una convivenza di individui, i cui stili di vita sono spesso determinati da questo tipo di fattori. Come la povertà e il duro lavoro avviliscono le menti del volgo, rendendole inadatte a ogni scienza o professione intellettuale, così quando un governo diventa molto oppressivo nei confronti di tutti i suoi sudditi non può provocare un effetto proporzionale sul loro carattere e sul loro genio anzi dovrà proibirgli l'accesso a tutte le arti liberali» (Hume, 1777; trad. it. 2016: 106).

Le più importanti cause morali dei caratteri nazionali sono, per Hume, le forme di governo e le leggi, poiché incidono sulle «occasioni di incontro» fra gli uomini «uniti in un corpo politico» che «necessitano si essere talmente frequenti, per la difesa, il commercio e il governo comuni, che, insieme allo stesso linguaggio e al modo di esprimersi» acquistano una «affinità nei costumi» e «un carattere» comune o nazionale «pari al carattere personale di ciascun individuo singolo» (ivi: 110). Con la stabilita necessità dell'appartenenza degli uomini a un unico «corpo politico», Hume inserisce nel contesto giuridico-politico della formazione delle nazioni un nuovo concetto fino a quel momento utilizzato solo in ambito morale, e cioè la «simpatia» (*simpathy*), sentimento umano che egli contrappone all'azione delle cause fisiche e del clima. Scrive sempre ne *I caratteri nazionali*: «Se facciamo un giro del mondo o ripercorriamo tutti gli annali della storia, scopriamo ovunque segni di simpatia o contagio di costumi, ma nessuna traccia dell'influenza dell'aria o del clima» (ivi: 111). Laddove uno Stato si è mantenuto per molti secoli, ha diffuso «un carattere nazionale e ha comunicato costumi simili ad ogni regione». Per questa ragione i Cinesi possiedono la più grande uniformità di carattere immaginabile, «nonostante l'aria e il clima delle

2 Sulla novità di Hume nel dibattito contemporaneo sui caratteri nazionali si veda Mazza (2002).

diverse parti di quei vasti domini conoscano variazioni molto rilevanti». Nei piccoli territori contigui i popoli presentano caratteri differenti, e spesso la facilità con cui si distinguono è proporzionale alla distanza fra le nazioni. «Atene e Tebe – fa osservare Hume – si trovavano a un giorno di strada l'una dall'altra, eppure gli Ateniesi erano famosi per la loro ingegnosità, educazione e gaiezza come lo erano i Tebani per la mancanza di brillantezza, rozzezza e pigrizia. Parlando degli effetti dell'aria sulla mente umana, Plutarco osserva che gli abitanti del Pireo avevano caratteri assai diversi da quelli che abitavano nella parte alta della città, a quattro miglia di distanza dai primi» (ivi: 111).

La simpatia aveva trovato una prima definizione nel *Trattato sulla natura umana* (1739-40), dove Hume l'aveva impiegata per spiegare la genesi delle aggregazioni parziali come la famiglia, la tribù, il clan, ecc., in base alle similarità tra gli uomini, all'uniformità della natura umana, all'emulazione tipica della mente, alla somiglianza delle maniere, alla comunicazione reciproca di vizi e virtù, al contagio di passioni e inclinazioni simili e alla congiunzione regolare tra i moventi e le azioni volontarie (Hume, 1739-40; trad. it. 2015: 1, 332). Quindi la simpatia, con cui Hume, come è stato osservato, «avvia quel lento movimento di emancipazione della scienza umana dagli immaginari giusnaturalistici, che avevano legato il processo di produzione degli aggregati all'azione di dispositivi giuridico-politici come quello della sovranità» (Cobbe, 2011: 209), sembra essere capace di disinnescare la violenza nel cuore stesso del suo esercizio nel campo delle passioni che tradizionalmente rimettono in causa il buon funzionamento della socialità, come la vanità, l'odio e l'invidia.

Per *simpatia* non si deve, ad ogni modo, intendere né benevolenza né altruismo né amicizia, sentimenti che Hume è attento a non confondere e di cui tiene a precisare le rispettive carature concettuali. Essa è la comunicazione affettiva che riveste spesso la forma d'imitazione o anche di contagio dei sentimenti e conduce a fenomeni di influenza, in certi casi anche di identificazione reciproca. Il principio della simpatia trova il suo naturale dispiegamento nelle istituzioni politiche, e nonostante un determinato carattere nazionale generalmente segua «l'autorità del governo fino ad un determinato confine», tuttavia «un gruppo di uomi-

ni sparsi per nazioni tra esse distanti, ove mantengano stretti rapporti tra loro, acquistano somiglianze di costumi e hanno poco in comune con le nazioni in cui vivono». Ciò spiega – aggiunge Hume – perché «gli Ebrei in Europa e gli Armeni in Oriente hanno un carattere peculiare, essendo i primi noti per le loro frodi e i secondi per la loro probità. È stato osservato anche che i Gesuiti in tutti i paesi cattolici presentano tutti un loro carattere peculiare» (Hume, 1777; trad. it. 2016: 111-112). La simpatia, inoltre, sollecita la comunicazione e produce le omogeneità idonee alla produzione, all'interno di confini politicamente e giuridicamente definiti, di ciò che si chiama *nazione*, ossia l'«insieme di individui» che vive lo «stesso insieme di costumi e lo trasmetterà al mondo intero, come fa con le leggi e la lingua»; la nazione, in altri termini, è il «felice miscuglio di usanze e caratteri» tra «cittadini che parlano la stessa lingua e sono soggetti allo stesso governo» (ivi: 112-113). La simpatia, come forza naturale in grado di stimolare l'immaginazione e facilitare il processo di formazione delle credenze degli uomini, può assumere connotati positivi e costruttivi del legame sociale, come l'«orgoglio nazionale», la bellezza del paesaggio, la bontà dei prodotti della terra, il piacere che gli esseri umani ricevono dalle qualità delle persone a cui sono legate (Hume, 1739-40; trad. it. 2015: 1, 200), il benessere economico o il clima intellettuale prevalente, che influenzano positivamente lo sviluppo delle arti e delle scienze (ivi: 5), ma può presentare anche dei connotati negativi, come l'umiliazione dopo una sconfitta bellica, il contagio passionale o il fanatismo.

Hume vede i caratteri nazionali, che si sviluppano attraverso i legami della comunicazione, della lingua comune e dei confini geografici, sia come degli indizi ai fini della previsione del comportamento soggettivo e collettivo, sia come connessioni tra le generazioni in una data società, derivanti da una serie di convinzioni fondamentali di natura morale e politica. Un individuo presenta molti e diversi caratteri, tra i quali vi è senz'altro il carattere nazionale derivante dalle interazioni morali tra le persone in una data società, e non da circostanze fisiche e ambientali.

La nazione come "rispettabile civilizzazione" in Burke

Meno descrittiva nelle sue dinamiche intrinseche è la concezione della nazione di Edmund Burke, padre del conservatorismo politico. Benché diverse siano le opere in cui è facile imbattersi in passaggi significativi circa il suo modo di concepire la nazione indiana, irlandese e americana, tuttavia non esistono studi critici su una sua eventuale teoria della nazione in quanto tale. Ciò è dovuto probabilmente al fatto che, al di là del suo «rifiuto delle teorizzazioni astratte» e della sua «tendenza ad osservare, studiare, analizzare le differenti situazioni e le diverse problematiche nelle loro caratteristiche specifiche» (Abbattista, 2008: XIII), Burke, a differenza di Hume, non utilizza sempre e solo il termine *nation* nei suoi scritti e discorsi politici, ma ricorre più volentieri e in modo intercambiabile a *people* e *country*, con i quali spesso indica quelle società capaci di mantenere nel corso del tempo un ordine morale, una identità culturale, delle istituzioni civili rispettabili che, come tali, meritano approvazione: *country* presuppone il succedersi di usanze e tradizioni, ed è cruciale per la comprensione del modo in cui nel mondo anglosassone si affermi un'idea di fedeltà al territorio; *people* è il soggetto che dà vita alla *country* come modo per riportare la storia dalla *nazione* alla *comunità*.

Burke crede che le società siano per natura molto fragili e come tali va loro permesso di svilupparsi liberamente attraverso una interazione naturale tra istituzioni preesistenti, credenze, pratiche consolidate e situazioni di cambiamento. Per questo egli considera la «prudenza» come la prima delle virtù in grado di guidare gli uomini politici alla conservazione della coerenza e alla coesione delle società che governano attraverso il cambiamento temporale. Certo, non tutte le società vale la pena di conservare: il sistema rivoluzionario in Francia, ad esempio, è ostile all'ordine morale costituito, e come tale va distrutto. Ma le società in grado di mantenere un ordine morale meritano, per Burke, accettazione e rispetto, e quelle ricadenti nell'«impero britannico» vanno preservate dalla furia razionalista, accentratrice e prevaricatrice[3].

3 Sulla virtù politica della prudenza in Burke si veda Frohnen (1994).

Burke dedica tre lustri della sua vita a difendere la nazione indiana dal dominio della Compagnia delle Indie orientali, in particolare dal suo governatore generale, Warren Hastings, persuaso com'è che una «rispettabile civilizzazione» (*respectable civilisation*) è messa a rischio dagli attacchi della speculazione e dalle dinamiche perverse di un sistema di corruzione organizzata che finisce per contaminare la stessa Gran Bretagna. Certo, le grandi differenze di ordine culturale e religioso tra la società britannica e quella indiana rende assai complicato il compito di Burke di convincere i suoi connazionali del fatto che gli indiani meritino lo stesso rispetto degli inglesi, ma egli cerca lo stesso di trovare un modo per cui l'India possa – scrive in *Speech on Fox's East India Bill* (1783) – «approssimarsi alla nostra comprensione e, se possibile, ai nostri sentimenti, al fine di risvegliare qualche simpatia per gli sfortunati indigeni» (Burke, 1854-89b: II, 183). Come si nota, anche Burke ricorre al concetto di simpatia, che concepisce non proprio come fonte di sentimento morale ma – in termini prettamente psicologici – come una «specie di sostituzione per cui ci mettiamo al posto di un'altra persona» (Burke, 1990; trad. it. 2006: 75).

Da irlandese di origine, Burke è molto sensibile ai problemi dei suoi connazionali e alla cattolicità dell'Irlanda, che vede soffrire sotto il potere delle leggi introdotte da William e Mary e finalizzate al disfacimento della tradizione. La nazione irlandese, per Burke, è nata sotto il cattolicesimo, ha imparato a rispettare il ceto ecclesiastico e altre particolari istituzioni, credenze e pratiche, ha mantenuto questo attaccamento a fronte di castighi severi e al costo di immani sacrifici, e i modi di pensare e agire dei suoi abitanti si sono radicati nel corso dei secoli, diventando centrali nella formazione dell'identità nazionale irlandese. E la questione irlandese, senza dubbio, si configura come «la più locale e identitaria nel complesso della riflessione politica di Burke» (Francesconi, 2008: XXX. Ma si vedano anche Fuchs, 1996; Gibbons, 2003).

Burke mostra il suo apprezzamento per la rivoluzione americana, che considera come una evoluzione naturale delle libertà inglesi, da cui deriva la spontanea simpatia per gli inglesi residenti nelle colonie americane, l'irriducibile ostilità verso i seguaci inglesi del giacobinismo e la definizione dei nuovi caratteri nazionali. «Il possesso – scrive in *Spech*

on Conciliation with America (1775) – delle colonie consiste nell'affezione immediata che si sviluppa da nomi comuni, dal sangue, da privilegi simili, e uguale protezione. Queste sono lealtà che, benché leggere come l'aria, sono forti come i legami di ferro. Lasciate che le colonie mantengano sempre l'idea dei loro diritti civili legata al loro governo» (Burke, 1854-89a: I, 508).

Burke è un tradizionalista dalla fede profonda nelle libertà e nelle azioni che, a suo parere, scaturiscono essenzialmente dalla legge naturale e sono modellate dalla storia e dal costume. Egli è il primo dei conservatori moderni a sferrare un duro attacco allo Stato democratico-rivoluzionario, che percepisce come invasore delle legittime sfere di autorità, e a riconoscere l'importanza della nazione nei processi politici e istituzionali, benché inviti a considerarla – in aperta contrapposizione con i giacobini del suo tempo – non come uno strumento del potere politico uniformante e onnicomprensivo, ma come una «comunità di comunità», che molto ricorda la *communitas communitatum* di San Tommaso d'Aquino, un qualcosa cioè di costruito sulla diversità tra quelli che egli chiama i «piccoli patriottismi» della famiglia e del villaggio. E i conservatori che si iscrivono convintamente nel solco del tradizionalismo burkeano opteranno sempre per questa visione della nazione, enfatizzandola, come nel caso di Robert Nisbet, che è il più leale seguace novecentesco di Burke[4].

Nisbet: contro l'ossimoro della "comunità nazionale"

Difendendo la comunità come corpo intermedio tra l'individuo e lo Stato, dalla cui tutela è dipesa, a suo avviso, la fortuna e la longevità delle nazioni in tutto il mondo, Nisbet tiene a rimarcare la distinzione tra la comunità e la nazione, i cui confini semantici, insieme a quelli che distinguono la nazionalità dal nazionalismo, sono essenziali alla tenuta di entrambe queste realtà della vita sociale.

4 Sull'influenza di Burke su Nisbet mi permetto di rinviare alla monografia: Pupo (2012).

Le dottrine nazionaliste, per Nisbet, a partire dalla Rivoluzione francese, che ha portato l'idea di nazione ad un livello di romanticismo tale da arrivare a fondere tutte le altre lealtà e quasi a identificarsi con «la voce di Dio» (Nisbet, 1984: 45-46), hanno di fatto sostituito il concetto di comunità con quello, per l'appunto, di nazione: ciò che rappresentava in piccolo una comunità per ciascuno dei suoi membri ha finito per divenire, in grande, patrimonio esclusivo della nazione. Durante quasi tutto il XIX secolo fino alla prima guerra mondiale, la «religione dello Stato-nazione» si è imposta nella cultura politica tanto degli americani quanto degli europei, e quegli intellettuali contemporanei, sprezzanti di qualsiasi cosa rinvii al patriottismo, sono stati i primi iniziatori della nuova religione, facendo a gara nello stabilire la sacralità e la missione spirituale delle rispettive nazioni. Era dai tempi della Riforma che l'Europa non ha conosciuto l'entusiasmo che nel '900 permea le nazioni più dei culti religiosi. La grande guerra ha portato tutto ciò a compimento, tanto che risulta difficile spiegare, pressoché in tutta Europa, i luoghi comuni in materia di devozione, sacrificio e martirio in nome della nazione. Dare il proprio sangue per l'Inghilterra o la Francia equivale al sacrificio del sangue da parte del crociato medievale in favore di Cristo.

Da questo processo di divinazione della nazione, a cui, secondo Nisbet, ha contribuito notevolmente anche Jean-Jacques Rousseau con la sua idea di religione civile, emergono espressioni oggi molto ricorrenti nel vocabolario del nazionalismo, come «comunità nazionale», «famiglia nazionale», veri e propri ossimori che tuttavia servono ad entusiasmare il pubblico e ipnotizzare il popolo con appelli accorati, discorsi strappalacrime e slogan populistici. Ebbene, secondo Nisbet, ogni serio partito o movimento conservatore ha l'obbligo di dimostrare la falsità di queste espressioni e svelarne la subdola strategia che le sorregge e che è palesemente quella di sopprimere tutte le comunità tradizionali, come il parentado, il quartiere, il vicinato, la chiesa e l'associazione di volontariato, per affermare l'ideale della comunità nazionale come unica, reale salvezza dei popoli.

Sbagliata è poi, per Nisbet, la proposta dell'individualismo come alternativa logica alla comunità nazionale: non fu l'individuo solitario a far sviluppare gli Stati Uniti da una costa all'altra, bensì furono i grup-

pi, intendendo come tali i villaggi, i parentadi e le associazioni di volontariato, a realizzare scuole, chiese e imprese comuni. In ogni evento, gran parte di ciò che si è ormai soliti chiamare *individualismo* non è altro che ciò che rimane di comunità atomizzate e disperse.

Nisbet riconosce che una nazione ha bisogno di un governo forte e centrale: alcuni bisogni nella nostra esistenza sono semplicemente inconcepibili senza la centralizzazione politica, e la difesa militare è una di queste; ma la funzione principale del governo è quella di rinforzare e, perché no, «allevare» le comunità naturali all'interno della società, perché ognuna di esse, se realmente riconosciuta dallo Stato, offre un insostituibile supporto psicologico all'individuo (altrimenti alienato e isolato) oltre che un baluardo contro l'invasione della burocrazia dello Stato «onnicomprensivo» dei rivoluzionari francesi, a cui Burke – suole ricordare Nisbet in vari scritti – opponeva il modello socio-politico delle associazioni, dei «piccoli patriottismi» della famiglia e del villaggio, posti a tutela della libertà dell'individuo contro l'ingerenza altrimenti diretta dello Stato.

Nisbet, infine, afferma di non avere mai conosciuto un conservatore che abbia rinnegato o oltraggiato la nazione concepita come entità culturale, spirituale e politica (Nisbet, 1980; trad. it 2010). Burke stesso fu il primo ad «adorare» la nazione seppure invitasse a considerarla – in aperta contrapposizione con i giacobini del suo tempo – come qualcosa di costruito sulla diversità e l'autonomia dei «piccoli plotoni» comunitari. Da Burke in poi, quasi tutti i conservatori autentici che si riconoscono in un nazionalismo fondato sul patriottismo come «cemento della nazione», si trovano davanti una sfida duplice: lavorare instancabilmente alla limitazione dello Stato centralizzato, con tutto il peso del suo immancabile "debito pubblico", e proteggere i vari corpi intermedi che compongono la struttura reale e autentica della nazione.

Oakeshott e la nazione come collettività "naturale"

La nazione, per un influente contemporaneo di Nisbet, conservatore come lui, l'inglese Michael Oakeshott, è la più importante versione della concezione dello Stato come collettività «naturale».

Oakeshott parla per la prima volta di nazione in una conferenza dal titolo *La idea de gobierno en la Europa moderna*, tenuta all'Università di Madrid nel 1955[5]. Qui Oakeshott individua nel nazionalismo contemporaneo la causa di una profonda ambiguità: esso crede che ci siano gruppi umani formanti ognuno una unità politica a sé stante identificabile con la parola *nazione*, che sta a indicare l'unità sociale più appropriata ai fini dell'«autodeterminazione», ma non è chiaro che cosa debba costituire realmente una nazione. Rileva infatti Oakeshott: «Lingua, "razza", religione, occupazione continuata di un territorio per un lungo arco di tempo: tutti questi criteri sono stati usati per definire l'unità dell'autodeterminazione. Le idee, a questo riguardo, sono indubbiamente alquanto confuse, e l'unica cosa chiara è che il moderno pensiero politico europeo è alla ricerca di una unità di popolo o territorio consona al godimento dell'autodeterminazione con riguardo al suo governo, perché se questa dovesse latitare, il governo stesso sarebbe da considerarsi come una autorità aliena» (Oakeshott, 2008: 97).

Nelle lezioni di storia del pensiero politico, tenute alla London School of Economics nell'anno accademico 1966-67 (Oakeshott, 2006b), Oakeshott torna sul concetto di nazione indagandolo attraverso il significato attribuibile al termine *nazionalità*, da lui stesso considerato «più appropriato» a descrivere il legame che tiene uniti i membri di uno Stato tra loro, benché sia stato quello di *nazione* ad imporsi quando si è trattato di descrivere la collettività dei membri di uno Stato come "naturale" e rispetto al quale il concetto di nazionalità iniziò a soccombere già nel XVIII secolo, quando cioè la nazione venne concepita come «unità» assoggettata a un governo. La nazione, in altri termini, costituì l'«analogia» più illuminante da usare nel descrivere la collettività dello Stato moderno.

Oakeshott si distingue da altri autori di orientamento conservatore per la sua lucida analisi sull'etimologia del termine *nazione.* La parola latina *natio* – fa osservare – era nell'antichità romana concepita come gruppo di uomini più ampio di una famiglia ma più piccolo di un popo-

5 Il testo della relazione fu pubblicato con il titolo *The Concept of Government in Modern Europe* in Oakeshott (2006a: 17-35), ora in Oakeshott (2008: 39-105).

lo (*popolus*), che si distingueva da altri gruppi per alcune caratteristiche comuni ed esclusive, tra cui la lingua, la presunzione della comunione di sangue e la religione esclusiva. Il termine *nazione* si affermò compiutamente nel medioevo, e fino al XVIII secolo venne usato per riferirsi a gruppi di vari tipi distinguibili da quelli circostanti per alcune caratteristiche, tutte considerate come naturali.

Orbene, secondo Oakeshott, quando il termine *nazione* venne introdotto nel vocabolario politico dell'Europa moderna, si usava con riguardo a due differenti, ma correlati, assunti: che un sovrano poteva dotare uno Stato anche dell'unità naturale derivante dall'essere nazione; che c'erano comunità naturali in Europa privi di governi esclusivi e che, in virtù del loro essere nazioni, dovevano considerarsi come Stati. Queste due affermazioni – rileva Oakeshott – apparvero rispettivamente nel pensiero politico francese e tedesco nel XVIII secolo.

In Francia, la nazione rinviava alla collettività di abitanti del territorio governato dal re. Quindi, a parte l'unità imposta dalla comune fedeltà a un sovrano, i francesi componevano una comunità naturale più vaga, basata cioè su una lingua comune e designata dall'espressione: *la nation française*. Il passo in avanti compiuto dai fautori della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* consistette nell'affermazione che la nazione era l'unica fonte di *potestas* politica. E per certi versi la storia politica della Francia post-rivoluzionaria è la storia dei tentativi delle classi sociali francesi che si sentivano escluse dalla nazione francese di farsi includere in essa.

In Germania, la nazione identificava una collettività naturale di esseri umani che parlavano il tedesco. Ma a differenza della Francia, la Germania non era uno Stato, poiché era frammentata in circa trecento staterelli autonomi, e si diceva che questa frammentazione fosse «innaturale» perché una vera nazione doveva concepirsi come la «naturale» unità di uno Stato.

Oakeshott, ad ogni modo, segnala una terza circostanza in cui l'idea di nazionalità era usata nell'Europa moderna, quella cioè in cui si riconoscevano alcune comunità naturali come nazioni soggette al governo di altre nazioni. I polacchi, ad esempio, formavano sì una nazione, ma governata dallo zar di Russia; gli ungheresi e i cechi formavano sì delle

nazioni, ma governate da un sultano turco. Fu questa situazione a generare la vera dottrina del nazionalismo nell'Europa moderna: non la mera unità di uno Stato è il legame alla base della nazionalità, ma il fatto che una nazione può di per sé essere una comunità politica dotata di un suo governo esclusivo. I legami tra i membri di uno Stato vennero intesi come naturali in vista di una legittima rivendicazione di indipendenza politica, e non semplicemente come comune fedeltà a un sovrano. E questa concezione della natura dello Stato si è da allora diffusa dall'Europa verso altre parti del mondo (Oakeshott, 2006b: 407-410).

Scruton e la nazione come fondamento della democrazia

Nell'ultimo dei conservatori moderni, Roger Scruton, la nazione supera ogni forma storica di autocrazia per rendere possibile la democrazia e stabilire un nesso simbolico-funzionale insuperabile e uno spazio irriducibile di realizzazione delle forme politiche democratiche.

La nazione, agli occhi di questo filosofo, è l'unico modo per liberarsi dalle astrazioni dei teorici del contrattualismo, la sola realtà sociale in grado di esprimere l'«identificazione» degli uomini con l'ambiente sociale che li circonda e che richiede la piena comprensione di quell'insieme di tradizioni, costumi, cerimoniali, di quella «totalità di pratiche con cui i cittadini sono in grado di percepire la loro alleanza di scopo» (Scruton, 1980: 29), in una parola della «identità nazionale» o «lealtà nazionale», qualcosa di profondamente diverso dal nazionalismo. Quest'ultimo, infatti, è una patologia della fedeltà nazionale, «fa parte di quegli impeti religiosi che così spesso hanno condotto alla guerra in Europa», mentre la «lealtà nazionale è la spiegazione di qualcosa di più duraturo, meno evidente e forse meno interessante: la pace in Europa» (Scruton, 2006; trad. it. 2007: 23). La lealtà nazionale non è un'ideologia o un programma belligerante, ma una «devozione a ciò che ci è vicino e familiare, assieme al legittimo desiderio di proteggerlo dal furto» (Scruton, 2011: 18). Essa, inoltre, non è fatta di simboli ideologicamente aggressivi, ma di immagini pacifiche della madrepatria che concorrono alla riconciliazione tra classi sociali, confessioni religiose e interessi di-

versi, creando di fatto le condizioni per un processo politico basato sul consenso, piuttosto che sulla forza. Per questo la lealtà nazionale è diversa sia dall'attaccamento tribale che dalla fedeltà religiosa: essa «non esclude l'obbedienza religiosa. Le nazioni europee, infatti, hanno cominciato ad esistere come comunità cristiane, e i loro confini riflettono divisioni religiose di lunga data – in genere tra cattolici e protestanti, benché in diversi luoghi tra cattolici e ortodossi, o anche tra cattolici greci e romani. Tuttavia, una volta che l'idea nazionale guadagna influenza, la religione è gradualmente riformulata in base ad essa – ecco perché distinguiamo i greci-ortodossi dai russi, per esempio, oppure la cristianità protestante anglicana da quella scandinava. L'esperienza inglese è particolarmente importante, dal momento che essa implica una notevole subordinazione del clero al capo dello Stato, considerato esso stesso come un limite da una legge territoriale che ha preceduto la sua ascesa e allo stesso tempo l'ha confermata» (Scruton, 2002; trad. it. 2004: 41-42).

La nazione – avverte Scruton – non va pertanto confusa con la Francia della Rivoluzione o la Germania del XX secolo, che erano «nazioni impazzite, in cui i germogli della pace civile erano stati avvelenati e l'organismo sociale colonizzato dalla rabbia, dal risentimento e dalla paura» (Scruton, 2011: 19), e nemmeno è da concepirsi come un'invenzione burocratica del «capitalismo» o come uno strumento di legittimazione post-illuministica dei nuovi apparati burocratici o come fenomeno del tutto transitorio (cfr. Anderson, 2000; Gellner, 1997). Se la nazionalità è una «conquista, una vittoria nella direzione di un ordine che è insieme più stabile e più aperto delle vecchie comunità basate sul credo e sull'atavicità tribale» (Scruton, 2011: 36), la nazione è una comunità dotata di strutturazione politica, predisposta ad affermare la sua sovranità traducendo il sentimento comune d'appartenenza in leggi volontarie e decisioni collettive. Come «popolo insediato in un dato territorio» che condivide «uno stesso senso della storia», la nazione rende possibile l'amore per un luogo e per i costumi e le tradizioni che s'iscrivono in quello stesso luogo.

Scruton diffida dai tentativi di sostituire la lealtà nazionale con gli ideali internazionalistici, i quali costituiscono una seria minaccia alle

forme di equilibrio locale da cui dipende l'armonia determinata dalla storia e su cui si fonda il potere politico. L'obiettivo dei governi transnazionali è identico a quello dei rivoluzionari, sia nella forma che nella sostanza: eliminare le fedeltà territoriali. Se si guarda alla storia recente, rileva Scruton, si può facilmente constatare che è stato l'internazionalismo – non il nazionalismo – a causare maggiore miseria nelle popolazioni. I comunisti hanno cercato in tutti i modi di istituire la forma più comprensiva di internazionalismo, ripudiando le lealtà locali in favore dell'attaccamento a un'unica classe. Il loro scopo era distruggere la legge, che per Marx e Lenin era un mero strumento di oppressione di classe, un modo per assicurare il diritto alla proprietà da parte della borghesia. Di conseguenza, liquidando la borghesia, il bisogno di legge era destinato a svanire, e insieme con esso erano condannate all'oblio anche quelle forme di lealtà nazionale che ne costituivano la precondizione (Scruton, 2005: 30). Le forme di giurisdizione a vario titolo "universale", "transnazionale", "illuminata", con cui si vorrebbe trascendere lo Stato nazionale, o si sono storicamente rivelate come delle vere e proprie dittature, come nel caso dell'Unione Sovietica, o si sono concluse in assurdi burocratismi, come nell'esempio dell'Unione Europea.

Scruton, tuttavia, tiene a distinguere l'internazionalismo dal cosmopolitismo. Mentre l'internazionalista – egli spiega – mira alla distruzione delle fedeltà locali e «non si sente a casa in una determinata città perché è come un alieno al suo interno», il cosmopolita si gloria della sua nazione, «apprezza la vita umana in tutte le sue forme pacifiche ed è sentimentalmente in contatto con i costumi, le lingue e la cultura di molti popoli differenti»; egli è, contemporaneamente, «un patriota di una sola nazione e un nazionalista di molte» (Scruton, 2005: 35).

Dinanzi al quadro tutt'altro che positivo che la società occidentale proietta, occorre – per Scruton – conservare e rafforzare lo Stato nazionale contro l'internazionalismo, il che vuol dire rifiutare il governo globale in favore di quelle soluzioni negoziate e consensuali da cui dipendono le nostre democrazie. Una delle più importanti virtù della nazione, infatti, sta nel suo essere posta a garanzia, non a detrimento, della democrazia. Quest'ultima, secondo Scruton, deve la sua continuità nel tempo proprio alla lealtà nazionale condivisa da maggioranze e

opposizioni, dai partiti politici e dall'intero corpo elettorale, e non è un caso che alla debolezza della lealtà nazionale sia sempre corrisposto il mancato attecchimento della democrazia.

Bibliografia

Abbattista, G. (2008), *Edmund Burke e il momento imperiale. Introduzione* a E. Burke, *Scritti sull'Impero. America, India, Irlanda*, Utet, Torino, pp. VII-XXX.

Anderson, B. (2000), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

Burke, E. (1854-89a), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Bohn's British Classic, London, vol. I.

Burke, E. (1854-89b), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Bohn's British Classic, London, col. II.

Burke, E. (1990), *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, a cura di A. Phillips, Oxford University Press, Oxford; trad. it. di G. Sertoli e G. Miglietta, *Inchiesta sul bello e sul sublime* (2006), Aesthetica Edizioni, Palermo.

Cobbe, L. (2011), "*Nation*", "*simpathy*", "*opinion*". *Hume e i prolegomeni per una scienza sociale*, in G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo: rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, Vol. 1: *Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Viella, Roma.

Francesconi, D. (2008), *Edmund Burke e la questione irlandese in prospettiva imperiale. Introduzione* a E. Burke, *Scritti sull'Impero. America, India, Irlanda*, Utet, Torino, pp. XXX-XLII.

Frohnen, B. (1994), *Virtue and Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, University Press of *Kansas,* Lawrence.

Fuchs, M. (1996), *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self*, Voltaire Foundation, Oxford.

Gellner, E. (1997), *Nazioni e nazionalismo,* Editori Riuniti, Roma.

Gibbons, L. (2003), *Edmund Burke and Ireland. Aesthetics, Politics and the Colonial Sublime*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hume, D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, in *The Philosophical Works of David Hume*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, Longmans, Green and Co., London 1874-75, vol. II; trad. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano e E. Mistretta (2015), *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, vol. 1.

Hume, D. (1777), *Of National Characters*, in D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, A. Millar, London, A. Kincaid & A. Donaldson, Edinburgh, 1753, trad. it. di S. Pupo, *I caratteri nazionali*, in D. Hume (2016), *Libertà e moderazione. Scritti politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Mazza, E. (2002), *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Hoepli, Milano.

Nisbet, R. (1980), *Conservatives and Libertarians: Uneasy Cousins*, in «Modern Age», 24, pp. 2-8, trad. it. di S. Pupo (2010), *Conservatori e libertari: cugini inquieti*, in «Rivista di Politica», 2, pp. 109-117.

Nisbet, R. (1984), *Cloaking the State's Dagger*, in «Reason», October 1984, pp. 45-46

Oakeshott (2006), *Lectures in the History of Political Thought*, Exeter, Imprint Academic.

Oakeshott, M. (2006), *The Concept of Government in Modern Europe*, in «Collingwood and British Idealism Studies», 12, 2006, pp. 17-35,

Oakeshott, M. (2008), *The Vocabulary of a Modern European State*, Exeter, Imprint Academic, 2008, pp. 39-105.

Pupo, S. (2012), *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano-Udine.

Pupo, S. (2016), *Il conservatorismo politico di David Hume*, in «Rivista di Politica», 2, 2016, pp. 23-41.

Scruton, R. (1980), *The Meaning of Conservatism*, St. Augustine's Press, South Bend.

Scruton, R. (2002), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, ISI Books, Wilmington, 2002; trad. it. di R. Caruso (2004), *L'Occidente e gli altri: la globalizzazione e la minaccia terroristica*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

Scruton, R. (2005), *The Dangers of Internationalism*, in «The Intercollegiate Review», Fall/Winter, 2005.

Scruton, R. (2006), *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*, Continuum, London and New York; trad. it. D. Damiani (2007), *Manifesto dei conservatori*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Scruton, R. (2011), *Il suicidio dell'Occidente*, Le Lettere, Firenze.

Starobinski, J. (2000), *Montesquieu*, Einaudi, Torino.

10

Il nazionalismo e la Seconda Repubblica in Polonia

di Daniele Stasi

1. *Nazione culturale, nazione territoriale, Stato moderno*

Nel presente articolo si vuole descrivere come il nazionalismo polacco, nato alla fine del secolo con l'obiettivo di fare superare alla nazione la sua condizione di arretratezza dal punto di vista politico e civile, contribuisca, nei primi anni della II Repubblica polacca (1918-1939), a generare una crisi permanente del sistema politico che sfocia del colpo di Stato di Piłsudski del 1926. In questa maniera, nei primi anni della II Repubblica il nazionalismo finisce per smentire alcune delle sue premesse ideologiche tra cui quella che vedeva nella costruzione di uno Stato indipendente, forte e coeso, la condizione necessaria per realizzare la modernizzazione della nazione. Per descrivere l'esito contraddittorio del nazionalismo polacco soffermerò la mia attenzione soprattutto su due suoi aspetti: la sua essenza conflittuale, che si sviluppa all'interno di circostanze definibili come stato d'eccezione nel senso schmittiano del termine e il suo essere legato a una forma statale particolaristica, escludente e su base etnica che nella II Repubblica finisce, per utilizzare un'espressione di De Benoist (2009) a proposito del nazionalismo in quanto dottrina di governo, per generare problemi più che realizzare soluzioni.

Al fine di approfondire gli aspetti indicati, cui bisognerebbe aggiungere la base di massa e la vocazione egemonica del nazionalismo nel periodo preso in considerazione, si può fare riferimento alla distinzione formulata da Friedrich Meinecke (1963: 3-20) tra nazioni culturali e

nazioni territoriali. La categoria di nazione territoriale è essenzialmente legata allo Stato moderno dell'Europa occidentale, nato per impulso di una dinastia consolidata (Tuccari, 2000: 81) e sviluppatasi per effetto dell'intrecciarsi delle rivendicazioni nazionali alla dottrina della sovranità statale. Quella di nazione culturale, fondata «sui monumenti e sui cimiteri» e nella quale a prevalere è l'elemento identitario di tipo culturale, denoterebbe al contrario quelle realtà periferiche o estranee al processo di modernizzazione statale. Se la nazione territoriale può essere definita moderna, giacché si basa sostanzialmente su uno Stato sovrano in cui il potere è declinato secondo una logica che potremmo definire, parafrasando Weber (1922: 124), legale-razionale e traducibile nel linguaggio dei diritti universali, la nazione culturale appare premoderna per il motivo che le istituzioni fondanti lo Stato sovrano moderno sono in quelle realtà assenti oppure ancora a uno stadio primitivo.

Sin dai suoi esordi, uno dei punti fermi del nazionalismo polacco, in particolare dell'elaborazione ideologica dei suoi tre massimi esponenti Ludwik Popławski, Zygmunt Balicki e Roman Dmowski, è la presa di coscienza dei ritardi e delle insufficienze, di tipo economico e politico innanzitutto, della nazione polacca rispetto a quelle maggiormente progredite. I motivi di tali ritardi andrebbero ricercati, tra l'altro, in alcune caratteristiche specifiche della mentalità dei polacchi e di una cultura civile ancora legata ai modelli e alla composizione sociale della I Repubblica (*Rzeczpospolita*) prima della Grande Spartizione della fine del secolo XVIII. La I Repubblica era un'entità politica di vaste dimensioni (Kula, 1992: 199) in cui coesistevano modelli sociali di tardo feudalismo signorile e nobiliare con un sistema politico clientelare nel quale il *liberum veto* rappresentava un ostacolo pressoché insuperabile rispetto alla realizzazione dell'unità politica della nazione. La I Repubblica, nonostante le sue dimensioni, era uno Stato debole, non coinvolto pienamente in quei processi di modernizzazione istituzionale che avevano investito le monarchie occidentali.

Sulla scorta di queste considerazioni, e ritornando alla distinzione di Meinecke, si potrebbe sostenere che il programma dei nazionalisti può essere riassunto nell'obiettivo di far percorrere alla Polonia il tragitto da nazione nella quale, nel corso del XIX secolo, l'affermazione della

propria identità è legata a manifestazioni di carattere essenzialmente culturale a Stato moderno in cui la sovranità nazionale e l'integrazione dei cittadini su base etnica costituisce il fondamento dell'unità e dell'ordine politico. La modernizzazione della nazione deve avvenire attraverso il primato di un gruppo sociale, dalle precise caratteristiche culturali ed etniche, in grado di esercitare il potere sovrano nel nuovo Stato. Tra diverse incertezze ideologiche, la costruzione dello Stato indipendente costituisce, prima del 1918, l'obiettivo principale dei nazionalisti attorno al quale avviare la modernizzazione della società polacca.

2. *Nazione culturale e assenza dello Stato*

L'analisi delle cause dell'arretratezza della nazione costituisce uno dei temi principali della storiografia polacca della seconda metà del secolo diciannovesimo, in particolare della "scuola storica" galiziana di chiara impronta conservatrice (Blejwas, 1974: 192-198). Di orientamento liberale, invece, è il positivismo polacco per il quale è necessario un «lavoro organico» (*praca organiczna*) al fine di elevare le sorti della nazione sotto il profilo dello sviluppo industriale e accelerare, in un senso generale, la «civilizzazione» dei polacchi (Gawor, 2016: 11-16). Sia per gli storici conservatori sia per i positivisti liberali, l'indipendenza nazionale costituisce un obiettivo non a portata di mano. Le fallite insurrezioni nel corso dell'Ottocento, in particolare quella del gennaio del 1863, diffondono in molti strati dell'*inteligencja* un comprensibile sentimento di sconforto rispetto all'ideale della riconquista della sovranità. Sia i conservatori sia i liberali prendono atto che il progresso della nazione, o semplicemente la conservazione della sua identità culturale, non può essere legato, in primo luogo per ragioni di realismo politico, negli anni a venire alla prospettiva astratta della riunificazione nazionale e della ricostruzione dello Stato indipendente. In questo senso, l'emancipazione dall'arretratezza da parte della nazione deve avvenire attraverso un lavoro culturale e negli spazi di libertà, a volte molto stretti come nel caso del Regno del Congresso, ammessi dagli "occupanti". Dopo la fallita insurrezione del 1863, nel mondo culturale di lingua po-

lacca si fa strada inesorabilmente, oltre alla convinzione che la ricostituzione dello Stato sovrano sia molto al di là da venire, la consapevolezza della particolarità dell'identità nazionale nella quale vanno ricercate le cause dei ritardi e della debolezza dello Stato prima della Grande Spartizione. Di tale consapevolezza sono eredi per molti versi i nazionalisti costituitisi come forza politica autonoma e ideologicamente definita nel 1893 (Wapiński, 1980: 13-16).

In tempi a noi più recenti, Jan Sowa (2011), ha identificato nell'assenza di uno Stato coeso e di un diritto moderno ed efficiente la causa fondamentale dell'arretratezza polacca nei confronti dei Paesi occidentali nel XIX secolo. L'assenza dell'integrazione nazionale dal punto di vista giuridico e politico quale causa di depressione e chiusura, tesi di certo non nuova nell'ambito delle discipline filosofiche e storico-politiche giacché la sua prima formulazione può essere fatta risalire almeno a Hegel (1970: 500), è associata, negli scritti di Sowa, allo status dell'economia polacca che, per vocazione e posizione, pare essere nell'età contemporanea subordinata al centro dello sviluppo economico e politico dell'Europa. La marginalità della nazione polacca rispetto a realtà più evolute sarebbe da imputare all'assenza di uno Stato sovrano e alla debolezza della sua economia. La lettura di Sowa è chiaramente ispirata alle teorie di Wallerstein (2004), secondo il quale esisterebbe un centro propulsore della modernità, generata sostanzialmente dallo sviluppo capitalistico su scala mondiale, e una periferia, necessariamente più arretrata, che aspirerebbe a svolgere un ruolo di primo piano nel contesto internazionale ispirandosi a modelli culturali del cosiddetto centro. La Polonia, nel corso della sua storia, dalla Grande Spartizione fino ai giorni nostri, sarebbe così relegata in un ruolo periferico o di quasi periferia. Periferico per la sua subalternità ad altri Stati centrali e moderni; quasi periferico per la sua estensione e posizione geografica, per il suo passato che ne fa una nazione dalla forte identità culturale e gelosa della sua indipendenza. Se, per alcuni indirizzi della storiografia ottocentesca, l'arretratezza della nazione scaturiva dalla particolare condizione politica o economica o dall'identità collettiva dei polacchi, in correnti più recenti è la perifericità economica, da cui deriva la debolezza o inesistenza dello Stato, a condannare la Polonia a un'arretratezza irrimediabile rispetto all'Occidente.

Questi brevi cenni storiografici dimostrano come in epoche differenti il problema dello Stato, l'essere la Polonia, per tornare a Meinecke, una nazionale culturale per più di un secolo nel corso della sua storia caratterizzi il dibattito sulla perifericità e povertà della nazione. Un dibattito che si sviluppa principalmente intorno all'assenza dello Stato sovrano quale condizione indispensabile per lo sviluppo nazionale.

Il problema della reale indipendenza della nazione non sparisce ma è amplificato dagli avvenimenti storici nel corso del Novecento. Lo Stato comunista polacco, nato alla fine del secondo conflitto bellico mondiale e imploso nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso, costituiva una realtà periferica e a sovranità limitata rispetto all'URSS al pari, si potrebbe sostenere, della cosiddetta III Repubblica nata dalle ceneri dell'esperimento comunista, periferica e dipendente, per ragioni innanzitutto di tipo economico, dalle potenze occidentali. La nazione polacca, da questo punto di vista, non avrebbe conquistato, dalla Grande Spartizione in poi, una piena sovranità.

Per terminare su questo punto: alcuni momenti della storiografia polacca nell'età contemporanea rappresentano una sorta di «elaborazione del lutto nazionale»: il tentativo di comprendere e accettare la perdita dello Stato sovrano dopo la Grande Spartizione. Una perdita, per ragioni economiche e politiche, che fa della questione nazionale e la riconquista dell'indipendenza il problema politico per eccellenza; il valore cui ogni altra considerazione politica, relativa ad esempio al sistema istituzionale o i rapporti con gli altri Stati, appare essere subordinata o comunque strettamente collegata. Su questo terreno una forza politica che alla fine dell'Ottocento ponesse al centro del suo programma la difesa della nazione e la sua emancipazione da una condizione di subalternità economica poteva influenzare grandemente la coscienza comune e, come fu per i nazionalisti, ottenere un largo seguito. Altre formazioni tuttavia, su basi ideologiche distinte e ciò nonostante consentanee con quelle dei nazionalisti, ponevano al centro del proprio programma e della propria azione politica il primato della nazione. Tale è il caso del blocco di forze raccolte nella II Repubblica intorno a Piłsudski.

3. *L'elemento estraneo e l'uomo polacco moderno*

Nelle riflessioni dei nazionalisti polacchi della fine del secolo XIX e dell'inizio del XX, in particolare in quelle contenute nell'opera *Myśli nowoczesnego polaka (Pensieri di un polacco moderno)* di Roman Dmowski (2002) la rappresentazione romantico-messianica di una nazione polacca quale «Cristo delle nazioni», per sacrificio della quale si sarebbe potuta realizzare la fratellanza tra i popoli e l'ideale più pieno di umanità (Walicki, 2009: 463), è considerata un'idea ingenua e fuorviante rispetto a quelle che sono le reali condizioni politiche internazionali, le caratteristiche concrete del popolo polacco e, direbbe Balicki (1906), l'egoismo di ogni nazione.

Fra le caratteristiche del popolo polacco che Dmowski analizza, e che rappresenterebbero i motivi per i quali ai polacchi è sbarrata la strada verso l'autonomia statale e la modernizzazione, è da annoverare, in primo luogo, la presenza di un «elemento estraneo»: la componente ebrea della società polacca (Dmowski, 2002: 26). Gli ebrei, insediatisi in Polonia e costituenti un gruppo sociale distinto e per di più indifferente rispetto alla questione nazionale, impedirebbero ai polacchi di raggiungere un'identità nazionale coesa e costruire uno Stato forte, senza il quale la Polonia, nella prospettiva di tipo spenceriano e darwinista sostenuta da Dmowski, sarebbe destinata a scomparire in uno scenario di lotta generale per la sopravvivenza tra i popoli. Accanto agli accenti antisemiti, che diventano in alcune parti del volume, e in generale della pubblicistica nazionalista, autentica ossessione nei confronti di un gruppo sociale, bisogna ricordare, dalle dimensioni e dall'importanza notevoli all'interno dello Stato polacco, Dmowski afferma la necessità di trasformare la mentalità dei polacchi in modo da generare un nuovo tipo di «uomo polacco moderno», da cui il titolo del tomo, capace di acquisire i valori e gli stili di vita delle nazioni più progredite. La nazione moderna polacca, composta da individui emancipatesi dagli errori del passato, deve dotarsi di quegli strumenti con i quali concorrere con le altre nazioni su vari terreni, tra cui in primo luogo quello politico, economico e culturale. Uno degli strumenti indispensabili per la modernizzazione della nazione è per Dmowski lo Stato autoritario (Dmowski, 2002: 30-40) ba-

sato su un gruppo sociale definito, i veri polacchi, individuati, in modo ambiguo, ora su base etnica ora su base storica e culturale. Il salto di civiltà per la nazione cui Dmowski fa appello non nasce, come in epoca romantica, da un richiamo generoso agli ideali di fratellanza tra i popoli oppressi ma è legato alla convinzione che i polacchi non hanno saputo prendere in mano il proprio destino e imporsi sugli altri popoli, etnie, comunità o "elementi", come egli scrive, che occupano abusivamente il loro territorio e a cui, in ultima analisi, è da attribuire il fallimento dei tentativi di riunificazione e di riconquista della sovranità nazionale. Solo i veri polacchi dunque possono rimettere la nazione sui binari dello sviluppo da cui può scaturire l'indipendenza materiale e politica nei confronti delle altre nazioni. Indipendenza che per gli altri gruppi sociali, per ragioni di compromesso con gli oppressori, e dunque di mera convenienza, non può rappresentare, al contrario dei nazionalisti, un valore irrinunciabile.

Il 1918 rappresenta una data spartiacque nella storia polacca. L'inaspettata per molti versi riconquista della sovranità nazionale stravolge l'ordine delle questioni da affrontare di una nazione non più divisa in tre parti ma autonoma, sebbene ridimensionata nei propri confini, e che si trova a dovere scegliere di quale fisionomia istituzionale dotarsi e come tutelare il bene supremo della sicurezza nazionale, la ragion di Stato, dalle possibili minacce esterne da parte dei potenti Stati vicini. A differenza di quello che i nazionalisti avrebbero voluto realizzare, vale a dire l'unità nazionale e la coesione politica quale condizione di rafforzamento e di sviluppo dello Stato polacco, i primi anni della Seconda Repubblica sono contrassegnati da una condizione di irrimediabile instabilità ed emergenza nazionale (Bonusiak, 2011: 46) tale da configurare uno Stato d'eccezione schmittianamente inteso.

Lo Stato d'eccezione costituisce una situazione per certi versi inevitabile nella II Repubblica tra le due guerre mondiali. In questo periodo a confrontarsi soprattutto sono due idee di nazione, una nazionalistica, articolata su base etnica e razzista, l'altra civica, maggiormente inclusiva delle differenze di tipo culturale e linguistico che contraddistinguono il nuovo Stato (Snyder, 2003: 20-25). Le due correnti, che rappresentano la parte maggioritaria della società polacca e dello scacchiere politico

all'interno del Sejm (Parlamento), erano raccolte intorno alle due figure carismatiche di Roman Dmowski e Józef Piłsudski. Tra le due correnti non mancarono i cambi di fronte da una parte all'altra e diverse ambiguità ideologiche da cui non erano immuni, del resto, gli stessi due leaders: sinceramente patrioti e antimarxisti e pur tuttavia in passato a fianco della causa socialista oppure, come nel caso di Piłsudski, direttamente proveniente dalle file del Partito Socialista Polacco.

Sia i nazionalisti sia i «patrioti civici» (Zubrzycki, 2001: 629) condividevano una certa avversione per le istituzioni liberali e democratiche e non nascondevano la loro preferenza per l'instaurazione di uno Stato autoritario in un Paese che nel 1921 si era dato una Costituzione moderna e progressista. Oltre ai due blocchi di forze creatisi intorno a Piłsudski e Dmowski, è opportuno ricordare il ruolo in Parlamento del Partito Popolare dei contadini (PSL), diviso nel corso degli anni in diverse formazioni politiche e d'ispirazione moderata; il Partito Socialista Polacco nato nel 1892; il Partito Comunista fondato nel 1918, e le fazioni rappresentanti le minoranze ucraine, tedesche ed ebree (Bonusiak, 2011: 102).

All'indomani della riconquistata indipendenza le differenze di carattere etnico, religioso e culturale, che da sempre avevano attraversato la società polacca, si sommavano alle disomogeneità derivanti dalla divisione politica cui era stata sottoposta la nazione sulla Vistola fino al 1918. Tale divisione aveva portato a profonde differenze di tipo economico nella nuova Repubblica, tra un'area più sviluppata, quella occidentale, e le altre, quella centromeridionale e orientale, prima della fine del primo conflitto mondiale rispettivamente sotto il controllo dell'Impero austriaco, e poi austro-ungarico, e della Russia (Żarnowski, 1973). Alle differenze di carattere etnico, geografico e sociale si aggiungeva la sostanziale arretratezza del nuovo Stato polacco nei confronti dei suoi vicini occidentali. Il pericolo dell'unità all'interno e la minaccia dell'autonomia dall'esterno della nuova nazione, avevano acceso un sentimento di paura collettivo nei confronti del nemico, sia esso uno Stato più forte e dalle mire espansionistiche sia esso un gruppo etnico o sociale definito. Alla paura della minaccia incombente esterna e interna, si sommava inoltre la frustrazione da nazione un tempo potente e poi tragicamente

decaduta che la riconquistata indipendenza aveva solo in parte risolto. Da questo grumo di sentimenti scaturiva la persuasione diffusa di una costante e inevitabile minaccia della sovranità nazionale suffragata inoltre sia dai riferimenti alla storia recente sia, principalmente, dalla debolezza intrinseca del nuovo Stato posto tra l'Est e l'Ovest dell'Europa.

L'idea di rivalsa nei confronti delle altre nazioni europee, la percezione di un proprio ritardo rispetto a loro (Kawalec, 2006), unitamente alla mancanza di omogeneità culturale ed economica interna, costituivano il terreno comune su cui s'incontravano opzioni politiche contrapposte sul piano della dialettica parlamentare e nella società civile ma convergenti nell'esigenza di realizzare uno Stato forte e moderno, in grado di difendere l'identità nazionale e di rimuovere le cause che avevano portato i polacchi sia a soccombere di fronte alle potenze straniere alla fine del secolo XVIII sia al fallimento delle varie insurrezioni patriottiche nel XIX. Il valore imprescindibile dell'unità nazionale, gli sforzi per il suo rafforzamento e la sua difesa, costituivano la base della costituzione materiale della II Repubblica, la ragione fondante dell'ordine politico e della rappresentanza parlamentare e governativa, il termine ultimo di paragone per ogni attività concernente lo Stato e il motivo ispiratore delle forze politiche maggiori. Per i rappresentanti di *Narodowa Demokracja* (*Democrazia nazionale*) (Wapiński, 1980), il bene supremo della sicurezza nazionale doveva essere tutelato di fronte alla presenza dei nemici interni, soprattutto gli ebrei e le minoranze etniche, e poi i comunisti e la sinistra in generale. In questo contesto, è opportuno far menzione del ruolo della Chiesa cattolica, o almeno di larghi strati di essa. Gli araldi dell'identità nazionale, apertamente antisemiti, in questo periodo poterono contare sull'appoggio di alcune figure di rilievo e associazioni all'interno della Chiesa oppure vicine all'episcopato polacco.

La lotta politica radicale che caratterizzò i primi anni della II Repubblica diede vita a uno scenario d'intermittente guerra civile, nel quale i continui attentati, tumulti e disordini, dentro e fuori dal Sejm, furono accompagnati dall'omicidio, per mano di un fanatico nazionalista, del presidente della Repubblica Gabriel Narutowicz, nel 1922.

4. *Lo Stato d'eccezione*

La tensione istituzionale e sociale aveva prodotto una bipolarizzazione della scena politica tra l'insieme di forze raccolte intorno a Piłsudski e quelle che miravano a scardinare il precario equilibrio su cui si reggeva l'egemonia dei sostenitori del Maresciallo di Polonia. Il contrasto condotto ben oltre i limiti delle regole parlamentari aveva come obiettivo, da entrambe le parti, l'annichilimento politico dell'avversario considerato, da prospettive ideologiche differenti, una minaccia all'ordine, all'unità e alla sicurezza della nazione. Soprattutto l'evolversi della radicale contrapposizione tra *Narodowa Demokrajca* e Piłsusdki aggravava progressivamente un quadro di per sé teso e incerto nei suoi possibili sbocchi, tra cui quello verso il sistema autoritario. Le forze moderate apparivano in questa situazione impotenti e schiacciate dall'estremismo di destra e sinistra.

Il grumo di sentimenti che permeava il tessuto civile della nazione e contribuiva a formarne il profilo ideologico della II Repubblica costituiva un detonatore che poteva far saltare le istituzioni dello Stato e compromettere la sovranità appena riconquistata. In nome della ragion di Stato e del bene della nazione, Piłsudski mise fine a quella che lui definiva «sejmokracja» mediante un colpo di Stato del 1926 e l'inaugurazione della politica della *sanacja* (Garlicki, 1982) attraverso la quale si doveva ristabilire il primato dello Stato rispetto alla lotta parlamentare faziosa, confusionaria e inconcludente.

La ricerca del compromesso per il bene della nazione, una sorta di patto costituzionale tra tutte le forze politiche, sarebbe potuta essere la strada su cui incamminarsi per uscire dalla profonda crisi politica in cui l'appena rinato Stato polacco si andava dibattendo. Oltre dall'estremismo politico di alcuni settori della sinistra, tale possibilità era preclusa dal rifiuto dei nazionalisti di qualsiasi compromesso con le altre forze politiche, soprattutto con quelle rappresentanti le minoranze ucraine, tedesche ed ebree dello Stato polacco. Mentre per Dmowski e i suoi l'unica possibile soluzione nei confronti degli «stranieri sul territorio polacco» era, nella migliore delle ipotesi, la loro progressiva ma inevitabile assimilazione culturale, pena la cacciata dai confini della nuova nazione, a pare-

re di Piłsudski, per motivi inerenti certamente la sua biografia e i suoi trascorsi politici, la convivenza tra gruppi sociali diversi avrebbe dovuto realizzarsi su un piano essenzialmente paritario nell'ambito dell'eguaglianza giuridica garantita dalla Costituzione. A fronteggiarsi erano il primato della nazione, etnicamente intesa, e quello dello Stato, che nella visione piłsudskiana coincideva con la tutela dell'eguaglianza formale di tutte le comunità presenti sul territorio della Repubblica (Garlicki, 1982: 5).

La presenza di minoranze e popolazioni non slave e non di fede cattolica in Polonia ha rappresentato un tema di discussione nella storiografia patriottica e democratica nel corso del XIX secolo. Tale dibattito verteva in special modo sui caratteri della I Repubblica variegata al suo interno per la presenza di etnie, fedi religiose e geuppi sociali diversi. Il modello della I Repubblica, se rappresentava una fonte d'ispirazione per i democratici nell'Ottocento e per i sostenitori di Pilsudski tra le due guerre mondiali nel XX secolo, non lo era per i nazionalisti che facevano coincidere l'affermazione della sovranità nazionale con il prevalere di un gruppo etnico e sociale ben definito a scapito degli altri.

La contrapposizione dell'interesse dello Stato a quello della nazione generava una logica di amico-nemico che non poteva non risolversi che il prevalere dell'una o dell'altra fazione. Prevalse Piłsudski che poteva contare sull'appoggio dell'esercito e di diversi uomini politici di diversa provenienza partitica all'interno e al di fuori del Sejm. Prevalse, si potrebbe sostenere, la ragion di Stato di Piłsudski che corrispondeva a un'idea di nazione differente da quella dei nazionalisti. Nel contesto della II Repubblica il concetto d'interesse nazionale slegato da quello dello Stato appare di difficile definizione, cionondimeno esso contribuisce a generare una polarizzazione di forze, un contrasto di tipo "amico-nemico", da cui il gruppo in grado, attraverso il suo leader, di definire lo stato d'eccezione e porvi rimedio finisce per conquistare il potere e definire l'ordine politico. Nel caso della repubblica polacca tra le due guerre il colpo di stato di Pilsudski, conclusosi con la presa di potere e l'emarginazione o l'arresto dei suo avversari-nemici, farebbe di lui il sovrano, vale a dire colui il quale è in grado di dettare le regole all'interno dello Stato e stabilire il suo ordine. Un ordine, tuttavia, nel caso della II Repubblica tutt'altro che robusto e duraturo.

Per terminare su questo punto, la situazione di guerra civile intermittente prima del colpo di Stato del 1926 rappresenta la conseguenza di diversi fattori: la contrapposizione violenta tra blocchi di forze parlamentari ideologicamente differenti; la presenza di minoranze e di forze antagonistiche dal programma massimalista ed eversivo, per esempio i comunisti; l'intrinseca debolezza del nuovo Stato finito ben presto sotto la minaccia delle mire espansionistiche dei suoi vicini, nonostante una politica estera volta ad assicurarsi uno stabile spazio di sopravvivenza per la Polonia. A un sistema politico bloccato metterà fine Piłsudski mediante un colpo di Stato in forza del quale assicurò a se stesso fino alla sua morte il ruolo di custode della Costituzione. L'unità politica della II Repubblica, tuttavia, non si realizzerà mai, a causa dei numerosi cambi di governo e dell'instabilità costituzionale derivante evidentemente da una frammentazione politica che il colpo di Stato e la *sanacja* non avevano risolto.

La morte prima di Piłsudski e poi di Dmowski priva la scena politica di due tra i suoi attori maggiormente rappresentativi accomunati dalla disaffezione, se non disprezzo, per le regole della democrazia liberale sancite dall'esperienza costituzionale fino al colpo di mano da parte del Maresciallo di Polonia. Alla vigilia del secondo conflitto bellico mondiale il disprezzo o disaffezione nei confronti della democrazia liberale era diventato senso comune in molti strati della società civile polacca a fronte di un sistema politico profondamente lacerato paradossalmente in nome dell'unità politica e del supremo interesse della nazione. Alla fine, com'è noto, la II Repubblica e lo Stato polacco rimarranno vittime della *realpolitik* internazionale, in particolare dei due Stati posti a est e a ovest della nazione sulla Vistola, nonostante gli sforzi di edificare un'entità sovrana indipendente, forte e coesa.

È grande il rischio, come ha scritto De Benoist (2009), che il nazionalismo, a causa della sua essenza conflittuale, per esistere e attuare la sua politica abbia bisogno di allargare gli spazi di ostilità e contrasto e di concepire il confronto politico come lotta tra irriducibili nemici nella quale la posta in gioco è la difesa della propria identità e della propria esistenza. Esso, per esistere, ha bisogno permanentemente di un nemico che può assumere le più diverse fisionomie. Il nazionalismo, come affer-

ma ancora il pensatore francese, anche per il suo «contenuto oscuro», in quanto dottrina di governo in uno Stato moderno solleva dunque problemi più che offrire concrete soluzioni. In Polonia l'adesione formale alla democrazia liberale da parte dei nazionalisti durante la II Repubblica era strumentale al sovvertimento dell'ordine costituzionale e gli spazi di libertà che essa offriva costituivano altrettante occasioni per attuare una politica discriminatrice, di latente lotta e aggressione nei confronti di colui il quale è considerato nemico. Il nazionalismo si rivelò un potente fattore di destabilizzazione istituzionale per molti versi simile a quelle forze massimaliste che volevano sovvertire l'assetto della Repubblica anche a costo di perdere la sovranità appena riconquistata.

La forma statale prediletta dal nazionalismo polacco dalla fine dell'Ottocento fino alla II guerra mondiale è quella particolaristica ed escludente, lontana dalla libertà dei moderni e dalla civiltà occidentale che esso, in qualche modo, aveva preso a modello nel tentativo di emancipare la nazione dai retaggi e dalle ristrettezze di tipo culturale, economico e politico del passato. Per sua natura, si potrebbe affermare, il nazionalismo si rivela inadeguato proprio rispetto al suo obiettivo principale che è quello di realizzare uno Stato forte e moderno nel quale la sicurezza, secondo le varie accezioni che a questo termine si vuole dare, è garantita ai cittadini. Lo scenario in cui i nazionalisti sembrano potere giocare un ruolo è quello dell'emergenza permanente e dello stato d'eccezione perenne in cui a prevalere è una sorta di paranoica attitudine a intravedere complotti a intuire macchinazioni da parte dei nemici della nazione da cui deve scaturire l'obbligo alla mobilitazione generale per il bene della comunità razziale o culturale. Nel caso polacco tale atteggiamento è in parte giustificato dal clima internazionale tra le due guerre nel quale la ragion di Stato e la politica estera delle varie potenze componeva un quadro in cui il nuovo Stato polacco era un vaso di coccio tra vasi di ferro. La percezione di una sorta di stato di natura internazionale, nel tempo del ferro e del fuoco tra le due guerre, rinvigoriva quelle dottrine che nelle regole della democrazia liberale e nella diplomazia a queste regole improntate vedevano un ostacolo al rafforzarsi dello Stato nazione.

Il nazionalismo, darwinista e antisemita, nella sua carica antisistemica fallisce nel suo tentativo di conciliare la fedeltà ai valori autentici

della nazione culturale con le istituzioni di una nazione territoriale e di uno Stato moderno.

Bibliografia

Balicki, Z. (1902) *Egoizm narodowy wobec etyki*, Towarzystwo Wydawnicze, Leopoli.

Blejwas, S.A. (1974) *Organic work as a problem in polish historiography*, in «Slavic Studies», XIX, pp. 191-205.

Bonusiak W. (2011) *Druga Rzeczpospolita (1918-1939)*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów;

De Benoist, A. (2009), *Nazionalismo: fenomenologia critica*, in http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=29731

Dmowski, R. (2002) *Myśli nowoczesnego polaka*, Nortom, Breslavia.

Garlicki, A. (1982) *The "sanacja" and problems of security of the second republic*, in «Slavic Studies», XXIX, pp. 1-11.

Gawor, L., W (2015) *Poszukiwaniu rozumieniea bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.

Hegel, G. W. (1970) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (ried.) Suhrkamp, Francoforte sul Meno.

Kawalec, K. (2006) *Narodowa Demokracja wobec procesów modernizacyjnych. Dylematy, recepty, racje*, in: http://www.omp.org.pl/artykul.php?artykul=309#_ftnref5

Kula, W. (1992) *Historia gospodarcza Polski XVI-XVIII wiek*, PWN, Varsavia.

Meinecke, F. (1911) *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Druk und Verlag, von R. Oldenbourg, Monaco e Berlino.

Snyder, T. (2003) *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, Yale University Press, New Haven.

Sowa, J. (2011) *Fantomowe Ciało króla, Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Cracovia.

Tuccari, F. (2000) *La nazione*, Laterza, Roma-Bari.

Walicki, A. (2009, a cura di A.Mencwel) *Polskie ideologie narodowe w perspektwie typologiczno-porownawczej,* Universitas, Cracovia.

Wallerstein, I. (2004) *World-System Analysis. An introduction*, Duke University Press, Durham-London.

Wapiński, R. (1980) *Narodowa demokracja 1893-1939*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Breslavia.

Weber, M. (1922), *Grundriß Der Sozialökonomik, III. Abteilung Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubinga.

Żarnowski, J. (1973) *Społeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej*, PWN, Varsavia.

Zubrzycki, G. (2001) *"We, the Polish Nation": Ethnic and civic visions of nationhood in Post-Communist constitutional debates*, in «Theory of society», XXX, pp. 629-668.

11

Grandeur e decadenza: percezione e auto-percezione della Francia, dal mito della Grande Nation *all'*identité malheureuse

di Mario Tesini

L'espressione *Grande Nation* sta nel titolo di un libro di Jacques Godechot, storico francese specialista dell'età rivoluzionaria, a suo tempo assai noto e che potremmo definire di vecchia scuola. Nelle pagine introduttive alla traduzione italiana, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo (1789-1799)* (1962), l'autore della prefazione, Paolo Serini – francesista di formazione crociana, a suo tempo condannato dal Tribunale speciale – osservava come fin da subito i patrioti di tutti i paesi europei avessero visto «nella Francia rivoluzionaria la 'Grande Nazione', la nazione guida». Se era «erroneo attribuire per intero alla grande Rivoluzione la diffusione e l'affermazione nel mondo occidentale delle nuove idee e istituzioni liberali e democratiche, essa [aveva dato] al mondo, anche nei suoi stessi eserciti, il primo grande esempio di una società aperta e il decisivo impulso a un processo di trasformazione politica, economica sociale le cui stesse interne contraddizioni contribuirono forse quanto le conquiste positive, a imprimere un nuovo orientamento al corso della storia». Insomma, «nonostante delusioni e catastrofi», che pure non sarebbero mancate, si era venuto a creare un mito della Francia come forza liberatrice ed emancipatrice «di prestigio e di 'potenza emotiva' senza pari» (Serini, 1962: XV).

Si trattava, all'epoca, di un giudizio largamente condiviso.

Che il XIX secolo avesse avuto origine nella Rivoluzione francese e che, sotto il profilo intellettuale e politico, l'Ottocento disponesse di una sua capitale (si può ricordare il titolo della traduzione italiana di una raccolta di scritti di Walter Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*:

Benjamin, 1986) corrispondeva a un sentimento diffuso: del quale infinite opere letterarie, storiografiche, di critica e di storia dell'arte e della cultura sono, in vari modi, testimonianza e riflesso.

"Secolo lungo", l'Ottocento. Scaturito dalla Rivoluzione (1789), si sarebbe chiuso con la Grande Guerra (1918): apoteosi sugli Champs Elysées e apparente trionfo delle idee francesi; in realtà suicidio dell'Europa, e inizio del declino, da quel momento in poi inarrestabile, anche della sua 'capitale'.

Se ci si pone nella prospettiva della storia delle idee e delle percezioni politiche, il "secolo francese" appare tuttavia ancora più lungo, addirittura lunghissimo. Dal 1721 – l'anno delle *Lettere persiane* di Montesquieu al Maggio1968, estremo e contraddittorio momento di centralità intellettuale e politica – il mondo era portato a fare i conti con quello che si pensava e quello che accadeva a Parigi.

Oggi, di quel passato sopravvive assai poco.

Appare esaurita l'idea, per alcuni decenni sostenuta dall'incomparabile talento illusionistico golliano, che la Francia esclusa da Yalta ma poi nominalmente restaurata al rango di grande potenza con il conferimento di uno dei cinque – di fatto a lungo quattro – seggi permanenti al Consiglio di sicurezza dell'Onu, avesse riacquistato il suo status mondiale. Dei due momenti cruciali della crisi della *Grandeur* – 1940 e 1968: la sconfitta seguita da Vichy e, una generazione dopo, l'emancipazione ribellistica della società dallo Stato – de Gaulle ha rappresentato, si può dire, il momento 'reattivo' che ha in qualche misura protratto l'illusione della g*randeur* nazionale. Persino il maggio parigino rimaneva all'interno di quel paradigma: Marcel Gauchet, in un suo recente tentativo di comprensione del *malheur français* ha espresso il proprio «retrospettivo stupore» di fronte al fatto, all'apparenza paradossale, del «caractère gaullien malgré lui de ce dernier moment de rayonnement français sur le plan culturel» (Gauchet, 2016: 86). I contestatori radicali del '68 sono, per Gauchet, «ancora sulla stessa linea di de Gaulle, al di là di tutto il male che ne pensano. Come c'è una politica esplicita della *grandeur* in de Gaulle, che è nei fatti una politica di libertà e di indipendenza, c'è una politica implicita della *grandeur* [anche] nel mondo intellettuale dell'epoca». Questi due mondi «si ignorano e si detestano» e nondimeno, a

distanza – alla distanza *nostra* – «si potrebbe quasi parlare di una alleanza oggettiva». «Le contestataire soixante-huitard – conclude icasticamente Gauchet – est un gaullien qui s'ignore» (ivi: 88).

E tuttavia, già alcuni anni prima, nel 1962, lo stesso de Gaulle aveva dovuto subire l'urto di una realtà incoercibile con la fine, con ogni probabilità politicamente ineludibile ma anche dal tragico costo umano e morale, del conflitto algerino (fine segnata da un grandioso processo di epurazione etnica – un milione di persone: il 10% degli abitanti dell'Algeria – e dal massacro, spesso in condizioni atroci, di una parte della popolazione araba e berbera, di religione musulmana, che nel conflitto aveva optato per l'appartenenza francese). Ma gli indubitabili successi di un'economia liberata dal peso oramai anacronistico dell'eredità coloniale, e il carisma di una leadership di prestigio internazionale avevano in seguito consentito che la crisi del tutto diversa che si sarebbe aperta qualche anno dopo – quella appunto della fine degli anni Sessanta – potesse ancora leggersi, a partire dai dibattiti ideologici il cui epicentro stava entro i confini del Quartiere latino e l'irradiazione da Berkeley a Varsavia[1], come una singolare, suggestiva metamorfosi di un'intatta, anzi per certi aspetti potenziata, centralità intellettuale e politica della Francia nel mondo.

La riflessione contemporanea si colloca entro altri parametri. La Francia non esercita più un comparabile magistero intellettuale e politico su scala planetaria. L'infatuazione accademica statunitense per la cosiddetta *French Theory*[2], tanto più apprezzata a livello globale (limitatamente ad ambienti assai ristretti, beninteso) quanto più in discontinuità o in opposizione con il passato 'nazionalista' della Francia, rappresenta sotto questo profilo, più che un'adesione e uno sviluppo, una cesura.

1 In realtà in tale percezione c'è anche un effetto di illusione ottica: la sollevazione degli studenti in Polonia è del marzo 1968, dunque antecedente gli eventi di maggio a Parigi, e la primavera di Praga, sfociata nella repressione di agosto, procede in modo del tutto indipendente dal movimento intellettuale parigino. E tuttavia, il carattere anti-autoritario delle rivolte nei paesi dell'est europeo e della successiva dissidenza, esprimevano una tensione generazionale non priva di elementi di connessione; cfr. al riguardo Kirszenbaum (2008).

2 Il riferimento è al libro di Cusset (2008; tr. it. 2012) con «all'assalto dell'America» nel sottotitolo.

Le élite intellettuali francesi non parlano più il linguaggio di Fernand Braudel il quale, pur all'interno di una tradizione storiografica come quella delle *Annales*, non certo orientata in senso nazionalistico, poteva affermare: «Je le dis une fois pour toutes: j'aime la France avec la même passion exigeante et compliquée que Jules Michelet»[3].

È piuttosto un clima di sfiducia collettiva a segnare oggi il sentimento diffuso dei francesi[4]. E se, in accordo al celebre detto di Durkheim, una società non è soltanto l'insieme inorganico dei pensieri e dei comportamenti individuali ma è costituita da «l'idée que la société se fait d'elle-même» (cfr. Durkheim, 1960: 604) il sentimento collettivo dei nostri giorni appare definito dalle parole che ritroviamo nei titoli di libri che hanno avuto la forza di imporsi al centro del dibattito pubblico: come *Le suicide français* di Éric Zemmour e, di un anno antecedente, *L'identité malheureuse* di Alain Finkielkraut[5].

Bisogna andare direttamente al punto: 'l'identità infelice' dei francesi è oggi essenzialmente connessa alla questione dell'Islam: e questo assai prima dei recenti diversi momenti di aggressione altamente simbolici per la selezione degli obiettivi, a partire da quello di Tolosa del 2012[6], e poi gennaio 2015 (Charlie Hebdo e supermercato kosher); novembre 2015 (sei attacchi coordinati in diversi luoghi della capitale); luglio 2016 (massacro sul lungomare di Nizza e assassinio, questo

3 È l'incipit dell'introduzione a *L'identité de la France,* cfr. Braudel (2011: 9).

4 «Abbiamo rinunciato alla felicità di essere francesi»: con questa citazione di Jean d'Ormesson si apre la nota *Il malessere della Francia tra politica, storia e memoria* introduttiva alla sezione monografica a cura di M. Marchi sul tema *C'era una volta la Francia: la paura, la speranza*, cfr. Marchi (2016: 81).

5 La nozione di "identità infelice" presente fin dal titolo del libro di Finkielkraut edito da Stock nel 2013 (tr. it. 2015) sta sullo sfondo del libro del libro di Zemmour (2014) coronato da un impressionante *succès de librarie.*

6 Sette omicidi (tre militari, un insegnante e tre bambini alla scuola ebraica) il cui autore Mohammed Merah sarebbe stato al centro di un dibattito destinato a futuri sviluppi: caso individuale di radicalizzazione (*loup solitaire*) o punta emergente di una rete organizzata di collegamenti ideologici? A giudizio di Gilles Kepel «la théorie du loup solitaire est un imbécilité»: intervista con questo titolo del 10/1/2015 consultabile sul sito di Radio France Internationale. Sulla questione cfr. l'articolo di A. Finkielkraut *Les loups connectés* scritto in seguito all'attentato al Museo ebraico di Bruxelles del 24 maggio 2014 (quattro morti) in Finkielkraut (2015).

invece ‘mirato’, del père Jacques Hamel in una chiesa nei pressi di Rouen)[7].

Assai prima: uno dei libri più importanti dal punto di vista del nostro tema apparsi dopo la svolta del secolo ha un titolo eloquente: *Les territoires perdus de la République.* Pubblicato nel 2002 ed opera collettiva costruita sulle testimonianze di numerosi insegnanti attivi in periferie divenute autentiche *enclave* islamiste, il libro denunciava una vera e propria perdita di sovranità. Nel sottotitolo venivano indicati alcuni temi-chiave dell’inchiesta: *antisemitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*[8]. Poco più di anno dopo un documento ufficiale commissionato dal governo, il Rapporto Obin (2004)[9] confermava quel quadro allarmante: l’insegnamento della storia, della filosofia, delle scienze naturali, della letteratura era pubblicamente sfidato, in forme organizzate e – sotto il profilo dei più elementari rapporti di forza – irresistibili. Con spaventoso ritardo e pressoché di colpo, la Francia si era insomma accorta, ben lungi dalle non troppo remote aspirazioni di grandeur, di non essere più padrona neppure in casa propria.

Sotto questo profilo il terreno dello scontro – la Scuola – è altamente simbolico: a essere oggetto dell’attacco identitario, di una radicale rimessa in discussione dei valori sociali fondativi è ormai da alcuni decenni e con un crescente potere di pressione e di intimidazione, l’*École républicaine*, integratrice, luogo di promozione sociale, *laica* (torneremo tra un istante su questo punto), l’istituzione da oltre un secolo tra i

7 Mentre correggo questa pagina giunge la notizia dell’attentato sugli Champs Elysées con uccisione di un agente di polizia (20 aprile 2017) a tre giorni dal primo turno delle elezioni presidenziali (il cui esito e le cui interpretazioni sono ovviamente al di là della prospettiva di questo contributo). La Francia aveva conosciuto già alla metà degli anni Novanta un’ondata di attentati terroristici, in particolare alla rete metropolitana, in coincidenza della guerra civile in Algeria: con effetti mortali il 25 luglio 1995 (8 morti e oltre 100 feriti) e il 3 dicembre 1996 (4 morti e 91 feriti) rispettivamente alle stazioni RER Saint-Michel e Port-Royal.

8 L’opera, coordinata dallo storico Georges Bensoussan sotto lo pseudonimo di Emmanuel Brenner è ora disponibile in *édition de poche* con una prefazione di Alain Finkielkraut, nella collana *Pluriel,* Hachette 2015. A cura dello stesso autore è appena apparso Bensoussan (2017).

9 Il testo può leggersi in rete all’indirizzo media.education.gouv.fr

fattore-chiave dell'identità nazionale. Tale aggressione preordinata alla scuola, in seguito più volte documentata da numerose altre fonti testimoniali anche visive, ha indubbiamente un diverso rilievo se situata in Francia e non altrove, ad esempio in un paese scandinavo o in realtà come quella tedesca o del Regno Unito (non parliamo dell'Italia, in cui l'istituzione scolastica appare tanto dissestata sul piano organizzativo quanto ondeggiante nel vuoto, sotto il profilo dell'identità). La Francia è, su questi temi sfidata, e certamente non a caso, su un suo terreno di elezione: di qui la reazione di una serie di personalità le cui radici intellettuali stanno in una tradizione di *gauche républicaine,* come Alain Finkielkraut appunto, e Elisabeth Badinter.

La laicità. *La laïcité* in Francia – è bene ribadirlo perché su questo talvolta si equivoca – non è oggi un valore divisivo. E del resto, la Terza Repubblica, nei cui anni – all'inizio del secolo – si verificarono i più aspri conflitti culminati nella legge di separazione del 1905, non aveva tale principio esplicitamente espresso nel suo testo fondativo, le *Lois constitutionnelles* del 1875. Esso fu inserito nella costituzione del 1946 elaborata da un'assemblea il cui primo partito era l'MRP (la 'democrazia cristiana' francese) e confermato dalla costituzione gollista del 1958, fondativa dell'attuale Repubblica. Tale principio, che non esiste in termini espliciti nella Costituzione italiana[10], è come tutti sanno (o almeno come a tutti pareva fino all'altro ieri) un principio essenziale dell'identità francese contemporanea[11].

10 E si dovrebbe ragionare forse sull'opportunità di inserirlo, fuoriuscendo in tal modo – ovviamente con i necessari strumenti di revisione costituzionale e nel quadro di un'intesa con la Santa Sede, ormai da decenni sempre meno 'italiana' – dallo storicamente circostanziato e fin dalle origini controverso regime concordatario; magari riconoscendo con l'occasione le difficilmente negabili origini (parola forse più adeguata rispetto a radici) greco-romane, ebraico-cristiane e infine illuministiche della cultura italiana (ed europea): non tanto per una compensazione quanto per far fronte a prevedibili e forse già incombenti rivendicazioni comunitariste rispetto alle quali l'Italia ma più in generale i paesi europei, con la parziale e come si vede minacciata eccezione della Francia, appare giuridicamente e politicamente senza difese.

11 Per una rapida sintesi cfr. Bauberot (1999). Alla domanda perché la *gauche* abbia "lâché" la laicità che faceva parte essenziale del suo patrimonio, Marcel Gauchet risponde «parce qu'elle s'est complètement ralliée à la philosophie de la tolérance et de la diversité harmonieuse. Si on rajoute à cela une dose de tiers-mondisme et une dose

La consapevolezza di un attacco non episodico bensì socialmente radicato e ideologicamente ispirato, ai valori fondativi della Repubblica appare oggi, sotto il profilo di un'opinione diffusa, un dato acquisito. Esitazioni e incertezze si delineano invece al momento di identificare e di *nominare* in termini precisi, sociologici e politici, la matrice di una tale minaccia.

Raymon Aron ha a lungo riflettuto sul carattere ineludibile, in politica, della percezione e identificazione del 'nemico' (cfr. De Ligio 2012) categoria che sembra oggi fondamentalmente elusa in rapporto al tema che qui si considera. Ogni aggressione comporta – per definizione, ma lo si dimentica talvolta – l'esistenza di un aggressore, individuale o collettivo. Ed è proprio questa elementare – e necessaria – operazione intellettuale e politica, a risultare oggi, a quel che sembra, difficile[12].

Una nuova parola del linguaggio politico sta anzi, da qualche anno, al centro del dibattito pubblico, certo non soltanto in Francia ma in quel contesto con particolare intensità: islamofobia. È un termine usato, a secondo dei temperamenti (siamo ovviamente sul piano della metafora) come una clava – o come una museruola. E poiché esso è onnipresente – anche nel contesto accademico – non possiamo ignorarlo: né soprattutto ignorare la sua rilevanza politica[13].

Che nel caso specifico si traduce in un vero e proprio attentato al pensiero e alla parola. Ora, quando su un tema qualsiasi, a maggior ragione se di rilevanza pubblica, non è consentito esprimersi (o in ragione

de culpabilité coloniale, on a un bon resumé du tableau [...]»: Gauchet (2016: 254 e s.). Sulla questione cfr. Birnbaum (2016).

12 Un libro di grande importanza che argomenta il carattere essenzialmente ideologico e di natura politica del terrorismo, prendendo (cosa rara) in seria e diretta considerazione alcuni testi fondativi del radicalismo islamico è Berman (2003; trad. it. 2004). Berman, le cui radici intellettuali risalgono alla sinistra intellettuale statunitense, in un libro successivo a *Terror and Liberalism* ha dedicato ampio spazio ai dibattiti specificamente francesi: Berman (2010).

13 Il dibattito, sovente a sfondo polemico e originato da innumerevoli episodi e circostanze specifiche, è di così vasta portata da non consentire in questa sede dettagliati rimandi bibliografici. Ci si limita a segnalare, su sponde contrapposte, due libri recenti: tra i più fervidi censori dell'islamofobia, con assai larga eco nel dibattito pubblico in Francia, Plenel (2016) e, in una prospettiva del tutto divergente, Bruckner (2017).

di norme liberticide quali esistono in numerosi paesi del mondo e che qualcuno vorrebbe vedere introdotte anche nel contesto europeo[14], o più semplicemente e forse più efficacemente, per la tocquevilliana tirannia dell'opinione) e quando anche un solo elemento dell'esperienza umana è pregiudizialmente sottratto al processo di discussione e di critica, i cui limiti non possono e non devono essere definiti da nessuno, è pressoché inevitabile che scatti un meccanismo di interdizione totale: non si può più parlare di nulla.

Considerazioni ovvie ma tutt'altro che scontate oggi nella stessa Francia, come molti casi recenti ampiamente dimostrano, alcuni dei quali oggetto di un più ampio dibattito, il più delle volte in chiave polemica, sui media che maggiormente orientano l'opinione nel mondo globalizzato: forse per un residuo di carattere paradigmatico che ancora, nonostante tutto, conserva agli occhi dell'umanità l'esperienza francese.

La cui specificità si è negli ultimi anni espressa non soltanto sotto il profilo delle affermazioni di principio, ma anche in concrete disposizioni normative: riconducibili, queste ultime, sostanzialmente a due leggi, la prima del 2004 interdicente l'uso del velo islamico all'interno degli edifici scolastici (allo stesso modo di altri segni religiosi definiti *ostentatoires*), l'altra, del 2010, che vieta di indossare il burqa e il niqab «dans l'espace public». La resistenza a tali misure, che fuori del contesto francese incontra una comprensione intellettuale talvolta di risonanza notevole[15], tende a mobilitare una parte del mondo musulmano in nome del

14 Il tema della libertà di espressione ha assunto negli ultimi anni in Francia una specifica declinazione nel dibattito sulle cosiddette *lois mémorielles,* attraverso le quali venivano in successione introdotti criteri ufficiali di giudizio relativo al passato, vincolanti l'attività degli storici. In reazione a tale ingerenza del potere politico sull'autonomia della ricerca, ha avuto un'eco particolare la petizione *Liberté pour l'histoire*, sottoscritta da numerosi studiosi, a partire da un appello, nel dicembre del 2005, di diciannove studiosi tra i quali Élisabeth Badinter, Jacques Juillard, Pierre Milza, Pierre Nora, Mona Ozouf, René Rémond, Maurice Vaïsse, Paul Veyne, Pierrre Vidal-Naquet, Michel Winock.

15 In questo senso numerosi interventi di Martha Nussbaum: si ascolti, a titolo di esempio, la conferenza disponibile su Youtube dal titolo *The New Religious Intolerance* tenuta nel febbraio 2013 presso l'American Islamic College di Chicago, ove le leggi

principio di non-discriminazione che dall'applicazione di quelle norme risulterebbe violato, in contraddizione agli stessi princìpi egalitari della Repubblica.

In realtà, non sembra trattarsi di marginali questioni relative alla libertà di abbigliarsi come meglio si crede: a essere messo in discussione, anche con il ricorso a forme che si presentano come del tutto innocenti e spontanee ma di cui non deve sfuggire la portata simbolica, è in buona sostanza il principio *integratore* dello stato-nazione che nel modello francese ha trovato una delle più compiute forme storiche: con le inevitabili difficoltà ma anche con un sostanziale successo in relazione ad ambiti di provenienza diversi, sia europei (italiani, portoghesi, polacchi ...) che extraeuropei (vietnamiti, cinesi etc.). L'origine nazionale e le tradizioni culturali diverse non hanno fino ad ora costituito un insormontabile problema. Oggi invece, ci si trova di fronte a una questione che sembra aver poco a che vedere con quella classica dell'immigrazione (tanto è vero che trova alimento a partire anche, anzi soprattutto, da fasce di popolazione di seconda o anche terza generazione che, lungi dal dover combattere con l'assillo del permesso di soggiorno risultano forniti, fin dalla nascita, di tutti i diritti della cittadinanza). Alla base del problema sta, a quel che sembra, il rifiuto – pregiudiziale e radicale, in una parola ideologico – di confrontarsi con la realtà culturale preesistente, per sua natura definita a partire da un dato storico, esito di un processo di sedimentazione collettiva, culturale e sociale, sul quale vengono a innestarsi apporti successivi di svariata provenienza geografica che accettando i fondamenti di quel modello originario, lo arricchiscono senza volerlo stravolgere e senza volontarie e ostentate separazioni; il tutto nel quadro di leggi e istituzioni che fissano i termini di una comune appartenenza. È proprio all'opzione contraria che accedono, *con crescente capacità espansiva*, fasce considerevoli del mondo islamico in

emanate in Francia sono additate come un inatteso ritorno ai "dark times" del fanatismo e dell'intolleranza in Europa. L'idea che indumenti come il Burqa possano essere liberamente indossati come manifestazione di appartenenza culturale e manifestazione religiosa, volontaria e priva di coercizione ambientale e familiare, è un'idea che mi pare riconducibile a quello che, con felice espressione, Pascal Bruckner ha definito «il razzismo degli antirazzisti».

Francia[16]: fino a rivendicare in modo esplicito (invocando in tal senso alcuni cedimenti avvenuti negli scorsi anni nel contesto britannico) il riconoscimento e la vigenza – all'interno di comunità separate – di un ordinamento giuridico parallelo e alternativo a quello dello Stato; un ordinamento amministrato e interpretato da autorità religiose di estrazione comunitaria e fondato sulla cosiddetta legge islamica, delle cui fonti, al di là dell'uso ricorrente della parola – sharia – troppo poco si dice e troppo poco si sa[17].

Se a ciò si aggiunge la pressione che a livello internazionale viene oggi esercitata, in particolare dall'OCI (Organizzazione per la cooperazione islamica, che riunisce cinquantasette stati e alla quale è riconosciuto lo status di osservatore presso l'Assemblea generale dell'ONU) al fine dell'introduzione nell'ordinamento giuridico degli stati del reato di blasfemia e, in evidente connessione, quello di islamofobia, risulta evidente quanto si presenti delicato in questa congiuntura storica il problema del rapporto tra libertà di espressione e libertà religiosa, al cuore – come sanno bene, tra gli altri, i cultori della storia del pensiero politico – del tormentato processo che nei secoli della modernità, a partire dal trauma storico delle guerre di religione tra XVI e XVII secolo, ha esercitato un ruolo decisivo nella creazione e nel consolidamento degli stati fondati su presupposti costituzionali e liberali.

Vorrei utilizzare lo spazio residuo di questa breve riflessione per segnalare il significato ai fini del nostro discorso dell'opera dello scrittore algerino di lingua francese Boualem Sansal, non soltanto per il recente libro dal titolo e dal tema orwelliani, *2084,* che ha incrementato la sua notorietà, ma per l'insieme di un'opera, straordinariamente coraggiosa, tanto più coraggiosa che l'autore, nonostante le minacce, continua a vivere in un sobborgo di Algeri.

16 Su questi temi cfr. Tribalat (2013). L'autrice, direttore di ricerca a l'INED (Institut National d'Études Démografiques) aveva già in precedenza richiamato l'attenzione sul carattere inedito del fenomeno: cfr. Tribalat (2010) e, prima ancora, (in collaborazione con J.-H. Kaltenbach), Tribalat (2002).

17 Per una discussione di questi temi, con una particolare attenzione al contesto francese, cfr. il recente libro di Urvoy (2016). Un'opera cui è sempre utile rimandare è Vercellin (2002).

Nell'appassionante romanzo *Le village de l'allemand*, Sansal colloca in uno scenario ampio di prospettiva storica, sullo sfondo della catastrofe del nazionalismo algerino (uno dei grandi ed equivoci miti della seconda metà del XX secolo) il processo di islamizzazione radicale di numerose ed estese *banlieue*: vere e proprie *enclave* ostili – e conquistatrici – dichiaratamente, ostentatamente disinteressate a qualsiasi discorso di costruzione di un'appartenenza nazionale – ove dettano legge le correnti *salafistes* dell'Islam: e che lo jihadismo (nelle sue forme evidenti: terrorismo e arruolamenti in Siria) sia la punta emergente dell'iceberg salafita è quanto emerge da numerose indagini 'di terreno', ad esempio quelle ben note di Gilles Kepel.

E interrogativi ulteriori sono posti dal problema, forse il più decisivo di tutti, del rapporto tra gli ambienti fondamentalisti e l'insieme del mondo musulmano in Francia come del resto in altri paesi. È un fatto oggettivo che non ha mancato di suscitare inquietudine la pressoché totale assenza, in occasione delle manifestazioni indette in tutte le principali città di Francia all'indomani degli attentati del gennaio del 2015, del mondo di appartenenza islamica delle banlieu. Al punto da indurre un noto sociologo (cfr. Todd 2015) a formulare la tesi di 'due France' contrapposte: quella in piazza a manifestare, espressione di una tradizione non più vitale sotto il profilo religioso (il "cattolicesimo-zombie") e rappresentativa dei ceti dominanti e quella invece indifferente a forme di pubblico cordoglio, che trova non nello stato ma nell'Islam, espressione politico-religiosa dei marginali e degli oppressi, il suo elemento coesivo e identitario. Tesi discusse e discutibili, e persino aberranti a giudizio di chi scrive: è un fatto comunque che dieci mesi dopo, all'indomani dei massacri di novembre, ci si è ben guardati dal convocare una nuova manifestazione popolare e 'nazionale'.

La Nazione, un tempo modello di *grandeur* non solo politica ma anche intellettuale e morale, sarebbe dunque giunta al capolinea della sua storia? Può apparire ironico che la locuzione da cui abbiamo preso le mosse in questa rapida considerazione dell'attuale crisi dell'identità francese compaia nel titolo del più recente rapporto commissionato dalle autorità di governo sui temi dell'immigrazione, *La grande nation pour l'inclusion*: non tuttavia per individuare elementi di permanente

valore in quel passato e in quella tradizione ma, al contrario, al fine di supportare in modo retorico la tesi, in quel testo esplicitamente sostenuta, della necessità di abbandonare il concetto stesso di integrazione. In una parola a rinunciare a ciò che, al di là delle differenze e delle appartenenze, era stato per secoli e in particolare a partire dalla Grande Rivoluzione, il presupposto in termini di cultura politica dell'identità nazionale.

La Francia è il paese ove maggiore importanza ha avuto il nesso tra letteratura e politica. Boualem Sansal, in pagine di ammirevole talento letterario e dalla sua minacciata condizione esistenziale, richiama la nostra attenzione sull'inquietante «tropismo naturale che spinge un organismo giovane, vigoroso e fortemente gregario [*l'Islam salafita*] a dominare il contesto circostante [*la Francia; l'Europa*] tanto più brutalmente quanto esso è diviso, decadente, *vieillissant*, individualista e dipendente da risorse oramai fuori dalla sua portata» (Sansal, 2013: 55).

Un ammonimento in cui si riassume la necessità, secondo la lezione di Raymond Aron, di 'dare un nome' al nemico, nell'imperativo tragico di 'pensare la guerra' quando questa, al di là e contro ogni inclinazione e desiderio, è di fatto dichiarata e messa in atto. All'idea di radicale inimicizia e di crescente minaccia corrisponde oggi l'*Islam salafita* (per avere un'idea del quale si può anche ricorrere al pratico e immediato strumento di Google immagini) nei cui confronti qualsiasi indulgenza o compromesso – al di là dei limiti imposti dagli obiettivi rapporti di forza – finirebbe per ripetere errori già compiuti, e da tutti riconosciuti come tali, nella storia europea del XX secolo. L'invito a guardare la realtà in faccia rivolto dallo scrittore algerino è espresso, si può osservare in conclusione, attraverso il grande strumento umanistico della lingua di Montaigne, di Molière e di Camus: eredità ultima di una cultura che, per riprendere le considerazioni dello studioso antifascista traduttore in Italia del libro sulla *Grande Nation*, non ha forse esaurito la sua funzione universale.

Bauberot, J. (1999), *La laïcité,* in Rioux J-P., Sirinelli, J.-F., *La France d'un siècle à l'autre (1914-2000),* Hachette, Paris, pp. 295-305.

Benjamin, W. (1986), *Parigi capitale del XIX secolo,* Einaudi, Torino.

Bensoussan, G. (2017), *Une France soumise. Les voix du refus,* prefazione di E. Badinter, Albin Michel, Paris.

Berman, P. (2003), *Terror and Liberalism,* Norton & Co., Londra-New York (ediz. Norton Paperback, con nuova prefazione, 2004; trad. it. (2004), *Terrore e liberalismo. Perché la guerra al fondamentalismo è una guerra antifascista,* Einaudi, Torino).

Berman P. (2010) *The Flight of the Intellectuals. The Controversy over Islamism and the Press,* Melville House, New York.

Birnbaum, J. (2016), *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme,* Seuil, Paris.

Braudel, F. (2011), *L'identité de la France,* Flammarion, Paris.

Bruckner, P. (2017), *Un racisme imaginaire. Islamophobie et culpabilité,* Grasset, Paris.

Cusset F. (2008), *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States,* University of Minnesota Press; tr. it. (2012), Il Saggiatore, Milano.

De Ligio, G. (2012), *La vertu politique: Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi,* in "Études internationales", n. 433, pp. 405-420, consultabile online.

Durkheim, E. (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* PUF, Paris.

Finkielkraut, A. (2013), *L'identité malheureuse*, Stock, Paris.

Finkielkraut, A. (2015), *La seule exactitude,* Stock, Paris.

Gauchet, M. (2016), *Comprendre le malheur français,* avec É. Conan e F. Azouvi, Stock, Paris.

Kepel, G. (2015), *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français,* avec la collaboration d'A. Jardin, Gallimard, Paris.

Kirszenbaum, M. (2008), *1968 entre Varsovie et Paris: un cas de transfert culturel de contestation*, "Histoire@ Politique", n. 3, consultabile online.

Marchi, M. (2016), *C'era una volta la Francia: la paura, la speranza*, in «Rivista di Politica», 2.

Plenel, E. (2016), *Pour les musulmans. Nouvelle édition revue et augmentée,* La Découverte, Paris.

Sansal, B. (2008), *Le village de l'allemand,* Gallimard, Parigi; tr. it. (2009), *Il villaggio del tedesco,* Einaudi, Torino.

Sansal, B. (2013), *Gouverner au nom d'Allah. Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe,* Gallimard, Paris.

Sansal, B. (2015), *2084*, Gallimard, Paris.

Serini, P. (1962), *Prefazione* , in Godechot, J. (1956 ediz. or.; 2e édition entièrement revue Aubier-Montaigne, Parigi 1983), *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo (1789-1799),* Laterza, Bari.

Todd, E. (2015), *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse,* Seuil, Paris.

Tribalat M. - Kaltenbach, J-H. (2002), *La République et l'Islam. Entre crainte et aveuglement,* Gallimard, Paris.

Tribalat, M. (2010), *Les yeux grands fermés: l'immigration en France*, Denoël, Paris.

Tribalat, M. (2013), *Assimilation. La fin du modèle français,* Édition du Toucan, Paris.

Urvoy, M.-T. (2016), *Islamologie et monde islamique,* Les éditions du Cerf, Paris.

Vercellin, G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano,* Einaudi, Torino.

Zemmour, E. (2014), *Le suicide français,* Albin Michel, Paris.

PARTE SECONDA

Nazione e identità nazionale: il caso storico dell'Italia

12

Pensiero latino e pensiero italiano: una continuità misconosciuta

di Federico Leonardi

Che pensiero latino e pensiero italiano possano essere raccolti sotto la categoria di *prudenza*, che gli scrittori latini possano essere considerati veri e propri pensatori, che alcuni fra i più eminenti pensatori italiani pensino alla latina e prendano ispirazione da fonti latine più che greche, che, infine, il pensiero latino possa essere ribattezzato italiano e, di conseguenza, si possa tracciare un canone di pensiero unico che corre da Cicerone a Vico, e forse anche oltre, fino ai pensatori novecenteschi: queste sono le tesi che animano questo saggio. Non tutte, probabilmente, saranno doverosamente argomentate, qualcuna rimarrà piuttosto allo stato di ipotesi di ricerca.

Tuttavia, questo intervento nasce dalla convinzione che siano ancora confuse le categorie con cui è attualmente trattato il pensiero italiano, di cui uno dei protagonisti internazionalmente riconosciuti, Roberto Esposito, in due testi editi negli ultimi anni, nel primo ha definito i caratteri, lasciandone intatta la dizione diventata ormai corrente di *Italian Theory*, poi ne ha argomentato una ridefinizione in *Italian Thought* (Esposito, 2016: 157-195). Inoltre, oggi da più parti si guarda al pensiero italiano quale fonte di ispirazione per una teoria capace di porsi oltre la crisi della modernità. Per Cartesio l'origine di ogni verità possibile giaceva nella certezza del soggetto puro che, astraendo da ogni contatto con il divenire della vita concreta e ritrattosi dentro di sé, coglieva non nella percezione della vita, sempre in contatto con mille stimoli, ma nella percezione del pensare, mondato da ogni contenuto, tale prima radice, il punto zero da cui costruire un mondo matematicamente rico-

struito. Ugualmente, Locke o Hobbes, pur nella diversità delle conclusioni delle rispettive teorie politiche, ne cercano la base nella fuga dal concreto in un mondo ideale: il mondo della pura proprietà del primo è ugualmente astratto, astorico, quanto il mondo del puro conflitto del secondo. Nonostante si presentino come un ritorno al concreto, l'intersoggettività o lo spirito di Hegel non sembrano rientrare da tale fuga dalla vita, perché fanno della molteplicità delle dinamiche della vita soltanto un pretesto per sanare l'opposizione astratta di verità oggettiva e certezza soggettiva. Così, l'*Italian Theory* è stata rintracciata quale linea trasversale ad alcuni pensatori italiani, fra gli altri Agamben, Negri, Esposito stesso, che provano, come tanti altri, a collocarsi oltre la crisi della modernità, ma, a differenza di altri, mantenendosi intenzionalmente e anticonformisticamente al di fuori delle correnti analitiche o continentali, provando a pensare a ricostruire le fondamenta di una teoria critica della società, che non fotografi soltanto l'esistente o lo abbandoni verso la visione di una norma superiore a esso, quindi astratta.

Ora, gli ultimi lavori di Esposito, hanno un doppio scopo: uno storico-ermeneutico, di ricostruire il canone della filosofia italiana, uno teorico, di mostrare un'alternativa al pensiero moderno e alla sua crisi. In fondo, con una strategia retorica che si può sintetizzare nel sillogismo che il pensiero italiano possa configurare una soluzione al moderno perché è sempre stato anti-moderno, sicché esso possa essere oggi visto nella sua forza internazionale e globale nel mondo post-moderno, proprio perché è rimasto periferico e provinciale durante la modernità. Questa, dunque, è la prima caratteristica più generale del pensare italiano, la sua anti-modernità. Poi, più nello specifico: «È precisamente tale radicamento, a volte antinomico ma sempre attivo, in un orizzonte storico-politico, a spingere la critica della persona, elaborata, ieri come oggi, in Italia, in un ambito di senso segnato dalla differenza e anche dal conflitto – come del resto non può non essere una tradizione originata nella riflessione di Machiavelli. Contrariamente alle filosofie della vita nate, a diverso titolo, e in contesti diversi, come quello novecentesco, prima tedesco e poi francese, il pensiero italiano, da Bruno a Gramsci, non ha mai opposto la vita alle forme, ma ha sempre ragionato sulla forma, e anzi sulle forme, di vita intese come modi, impersonali e singola-

ri, di sottrarsi alla dialettica, impositiva ed escludente, tra soggettivazione ed assoggettamento. Se la vita non va posposta, non va neanche presupposta, ai soggetti che, di volta in volta, la incarnano, ma pensata come la sostanza viva della loro infinita singolarità» (Esposito, 2010: 265). Più che all'impostazione soggettivistica, i pensatori italiani delle ultime decadi (Agamben, Marramao, etc.) hanno volto la loro critica al concetto di persona, proveniente dalla cultura latina, per giungere a una concezione non soggettivistica e aperta al concreto della vita e alle sue dinamiche, che trasmettesse nella parola filosofica la ricchezza infinita della vita nella sua singolarità, senza irrigidirla più nel luogo astratto e falso del soggetto puro, o meglio foriero della verità parziale, quella di una certezza che si trova già nella premessa, che è logica e astratta, quindi lontana dalla vita, figlia di una frattura voluta. Tale timore della vita, per non sporcarsi nelle incertezze della storia e della politica, tale ritrarsi nel pensiero in qualcosa in grado di essere fondamento di sé, ha coinciso con il fenomeno storico-politico di una progressiva occupazione della vita nuda da parte del potere. Insomma, mentre la filosofia si ritraeva nello spazio difensivo del puro pensiero, capace di offrire fondamenta certe, nella storia emergeva il volto aggressivo del puro potere, capace di difendere la vita degli uomini, ma a prezzo di una cessione di diritti quasi assoluta. Per lumeggiare tale fenomeno sono nate le cosiddette filosofie della vita, ma anche per ridare voce ai fenomeni concreti, esclusi dalla filosofia moderna. Ora, come fa notare Esposito, la filosofia italiana non ha mai abbandonato, quale sua base, il mondo storico-politico, perciò non ha mai sentito il bisogno di tornare alla vita, essendo da sempre stata filosofia della vita: per usare l'espressione di Esposito, essa è pensiero vivente.

Tuttavia, l'impostazione biopolitica, cui Esposito tende a ricondurre tutta la filosofia italiana recente e passata, è di matrice francese, il che rischia di fare dell'*Italian Theory* una filosofia francese praticata da italiani. Su questo punto la lucida ricostruzione di Esposito cede il passo alla confusione. Infatti, ha buon gioco nel mostrare il rapporto fra pensiero e le dinamiche storico-politiche nel pensiero italiano, meno nel mostrarne le sue peculiarità originali. Esse sono così enucleate: immanentizzazione del conflitto, storicizzazione dell'astorico,

mondanizzazione del soggetto (Esposito, 2010: 23-33), nelle quali sono raccolti autori come Machiavelli, Vico e Gentile, fra i vari. Tale triade di caratteri mostra il carattere storico-politico dell'altrimenti generico richiamo alla vita, nel quale il pensiero italiano ha fondato la sua concretezza anti-moderna. Tuttavia, la prima confusione viene dall'incertezza linguistica e concettuale che dichiaratamente affonda nel pensiero francese, non in una tradizione italiana. La seconda, in un episodico richiamo a categorie latine o modelli storici della Roma antica, seppur considerati potenzialmente risolutivi. Intanto, quando sviscera la biopolitica, Esposito richiama il plesso latino di *communitas* e *immunitas*, parole entrambe derivanti dal latino *munus* (Esposito, 2010: 245): la sostanza viva è la comunità dove il soggetto è sempre calato e dalla quale procedono sempre meccanismi per rendersi immuni, perché la comunità, la relazione è il mondo originario ma violento, da cui altrettanto originariamente e violentemente nascono i tentativi di difendersi, di rendersi immuni.

Ora, il potere contemporaneo sempre più procede nell'invasione di campi sempre maggiori della vita nuda, cioè della vita biologicamente intesa, dei meccanismi vitali, per regolamentarli con una contraddizione sempre più evidente, ma sempre più difficile da sciogliere: il totalitarismo per difendere una comunità cerca l'immunità eliminando milioni di uomini; l'esportazione della democrazia avanza a forza di guerre umanitarie; i diritti alla vita che sembrano invece procedere verso l'eliminazione della vita, dall'aborto all'eutanasia.

A tali dinamiche negative della biopolitica, Esposito tenta di opporne alcune positive: proprio su questo punto emergono le conclusioni della sua proposta. Di nuovo, emerge una seconda caratteristica latina, da cui la filosofia italiana è partita come spunto critico: la critica del concetto di persona, definito un «paradigma romano e cristiano» (Esposito, 2010: 260), più largo di quello di soggetto. Infine, quando Esposito prova a definire il carattere positivo della biopolitica italiana, mostra i riferimenti alla cultura romana finanche nei titoli dei testi più importanti del pensiero italiano recente: il suo stesso *Bios*, *Impero* di Negri, *Homo sacer* di Agamben. Ne trova, senza però spiegarne il nesso anche in Weil, nell'analogia fra nazismo totalitario e impero romano sotto il

nome della Forza, o anche in Heidegger. Per poi concludere: «Senza voler istituire nessun rapporto diretto tra argomentazioni e orizzonti del tutto incomparabili, non è inutile ricordare come il riferimento alla storia romana costituisca uno dei tratti più ricorrenti dell'intera tradizione italiana. Se Machiavelli cerca in esso, ben più che un mero filtro di comparazione tipologica, le chiavi di volta per penetrare nella scatola nera del governo degli uomini, Vico vi vede il teatro più significativo di quella dialettica tra *communitas* e *immunitas* in cui la storia dell'uomo trova la sua movenza fondamentale. In ciascuno dei casi, e a diverso livello, Roma costituisce la sporgenza dell'arcaicità nell'attuale, o dell'attualità nell'origine, che rende possibile, come in una sorta di sovrappiù ermeneutico, da un lato la fondazione della politica e dall'altro quella della storia» (Esposito, 2010: 263).

Roma non è la sporgenza dell'arcaicità, perché qualsiasi civiltà antica porta per un'ovvietà cronologica i segni del primitivo e dell'arcaico. Roma è il punto di contatto fra il pensiero latino e quello italiano, il modello di riferimento di pensatori latini e italiani, proprio perché il pensiero latino rende possibile pensare la storia e la politica insieme, mentre il paradigma dominante nella filosofia occidentale costruisce la teoria ad esclusione della storia e considerando le dinamiche comunitarie della politica come secondarie.

Infatti, il pensiero latino ha come sua sostanza di base la storia e la politica. Di tale tradizione gli autori italiani, sopra tutti, sono stati gli eredi per due ragioni. Innanzitutto, perché la loro fonte di ispirazione è latina, più che greca: difatti essi, più di altri, mostrano una radice latina più che greca. Secondariamente, perché il loro modo di pensare è latino, cioè parte dalla realtà effettiva della storia e della politica, non vi ritorna dopo averla abbandonata per ritirarsi nel pensiero puro e, trovata una fondazionale idealistica, rinvenire, soltanto in seconda battuta, un fondamento anche alla politica.

Inoltre, come afferma ancora Esposito, il pensiero italiano nasce in assenza di uno Stato nazionale (Esposito: 2010: 20) ed è pensiero militante ed estroflesso nella pratica (Esposito, 2010: 251-252), sempre contaminato con qualcosa di vivo e storico, non rinchiuso nello spazio della logica astratta.

Invece, io condivido la tesi che il pensiero italiano sia maturato, abbia trovato la sua ragione essenziale nella distanza da uno Stato nazionale, ma direi anche che ha mantenuto un contatto permanente con la sua prima radice, che è stata opposta, cioè un impero sovranazionale mostruoso e possente. I pensatori romani e italiani condividono una eredità comune, Roma, che per i primi rappresenta l'impero ingombrante e multiculturale, per i secondi invece un modello cui attingere, in vista della fondazione di uno Stato cui perennemente agognano. Inoltre, sono accomunati dalla militanza politica, che per i latini è il *negotium*, il primato del dovere verso la *res publica*; ed anche dalla sperimentazione personale, di prima mano, di una verità che promana dall'esperienza pratica.

Perciò, per comprendere il pensiero italiano si deve ripartire dal mondo latino, senza bisogno di ricorrere a categorie provenienti dal pensiero francese.

Innanzitutto, bisogna ridare uno statuto al pensiero latino, solitamente derubricato in discipline diverse dalla filosofia, che sarebbe soltanto greca. Gli autori latini stessi si sono presentati in questo modo, cioè come imitatori dei Greci. Tuttavia, se non ci lascia ingannare dalle loro parole, si trova un pensiero autonomo, basato sul concetto della prudenza pratica. Come ha colto Brague, la forza di Roma fu nel suo concepirsi come secondaria (Brague, 1992). Non rivendicando primati culturali, Roma non ebbe nulla da conservare e poté tutto integrare. Basti ricordare le celebri parole che Virgilio mette in bocca ad Anchise nel canto VI dell'*Eneide*: i Greci sono stati superiori culturalmente, nella scienza e della filosofia, laddove invece la peculiarità di Roma è saper gestire il potere, essendo clementi con gli sconfitti e facendo chinare la testa ai superbi (Virgilio, *Eneide*, VI). Prendo queste parole come esempio di quella che Esposito chiama arcaicità di Roma, che, invece, è la riduzione della realtà al puro potere, a dinamiche apparentemente primitive, biopolitiche, che, invece, sottendono una visione saggia e flessibile dello spazio umano: l'esercizio equilibrato e prudente (*prudens*, alla latina) della violenza per immunizzare la società, contenendo la violenza insita in ogni comunità. Tale secondarietà rispetto ai Greci non mira ai modelli puri della teoria, ma alla gestione pura della nuda vita, nei

suoi aspetti originari e primitivi. Ancora Virgilio mostra un'altra caratteristica della tensione storico-politica del pensiero latino: la sua capacità di mescolare culture, invece di presentarsi come puro. Nella retorica mitologica del matrimonio di Enea con Lavinia è raffigurato in termini storici l'idea di una nascita mista di Roma, che rimane come sua caratteristica ideale. La prudenza pratica è gestione di in potere capace di integrare le culture, perché percepisce la natura delle società come mista, non rigidamente pura.

Spetta soprattutto a Cicerone, come noto, tradurre in termini filosofici la mentalità romana, mettendola in relazione con la filosofia greca.

Per i Greci la filosofia supera la storia, per i Latini la filosofia pensa con la storia. Per i filosofi greci la retorica è negativa e inferiore alla filosofia, per i latini invece è il culmine della ragione. La storia dei Greci è tragica (Erodoto, Tucidide, Senofonte) e la conciliazione si trova nella norma ideale della ragione astratta del filosofo che indaga la realtà, ritirandosi platonicamente da essa; la storia dei latini è tragica ma trova la sua conciliazione entro se stessa, in un centro politico capace di integrare altri popoli, risolvendo i contrasti tragici verso una stabilità politica duratura, con una verità che emerge progressivamente dalla storia e che il politico-oratore deve saper cogliere: come politico deve cogliere il momento opportuno e cercare l'equilibrio che sempre sfugge ma può essere avvicinato e mantenuto il più a lungo possibile, l'oratore attraversa gli argomenti a favore o contro una tesi, non in vista di una verità assoluta e astratta, razionalmente cogente, quanto verso una tesi probabile e convincente anche la parte passionale dell'uomo e per il suo intuito pratico (Amoretti 2011). In sostanza, per la filosofia greca l'esperienza è il campo di partenza che dev'esser abbandonato per giungere all'astrazione della verità nel pensiero, alla convinzione raggiunta tramite la dimostrazione logica e speculativa; per il pensiero latino, invece, la storia è il luogo di costruzione della politica, luogo di snodo di una verità reale, concreta, non astratta, e la persuasione è raggiunta tramite la retorica, che coinvolge tutte le parti dell'uomo, tramite l'intuito di una verità pratica.

Interpretando Cicerone alla lettera, dovremmo dire che egli è soltanto un imitatore di Platone: le sue opere sono dichiaratamente ispi-

rate al modello dei dialoghi del filosofo greco. Purtuttavia, laddove la Repubblica di Platone è un dialogo sulla giustizia, dalla cui definizione deriva soltanto in seconda battuta la visione di uno Stato ideale e paradigmatico, l'imitazione ciceroniana è invece un dialogo che muove dalla virtù pratica e da una comunità concreta per giungere soltanto nel finale alla visione ideale del sogno di Scipione. Notoriamente il perno del dialogo è la comunità: «Lo Stato è il popolo organizzato non già soltanto sul fondamento della comune utilità, ma, prima ancora, sulla comune coscienza giuridica» (Cicerone, 1994: I, XXV, 39). Fondamento è la comunità che supera il conflitto originario plasmando un rapporto con la legge: l'ordine non è trascendente, ma immanente e deve essere scoperto progressivamente; esso ha già un aspetto pratico-politico. Poco oltre Cicerone segna così la propria differenza rispetto alla filosofia greca: «Come Catone dunque, di cui ricordo volentieri l'opera, io risalirò volentieri alle origini del popolo romano: e, se potrò mostrarvi quale sia stato il progressivo sviluppo della nostra repubblica attraverso le sue fasi dall'infanzia e dall'adolescenza fino alla sua robusta maturità, conseguirò il mio scopo più facilmente che immaginando io stesso uno stato ideale, come fece Socrate nell'opera di Platone» (Cicerone, 1994: II, 1, 74-75). La storia di Roma squaderna un senso interno da cui emerge un modello d'ordine e d'unità, che è metafisico soltanto perché supera la coscienza di ognuno degli autori che vi ha contribuito nel corso del tempo: la narrazione della storia originaria di Roma diventa una sorta di metafisica concreta, perché la storia svela un senso superiore d'ordine grazie alla sapienza pratica che, se limitata nella visione dei singoli, è eterna nella sinossi complessiva. Allora, una città storica diventa modello metafisico per il sempre: Roma. Qui la retorica è anche filosofia, la celebrazione di Roma è illustrazione di un ordine divino. Notoriamente, i dialoganti si accordano sull'idea, già greca, della costituzione mista: consolato, senato e tribunato rappresentano monarchia, aristocrazia, o meglio, *potestas*, *auctoritas*, *libertas*, e la loro dinamica la mescolanza di tali tre virtù fondamentali. La costituzione mista non è una mescolanza che deriva da un'analisi dialettica, che delineati i tipi ideali, altrettanto idealmente ne teorizza la mescolanza, ma il risultato di vari sforzi pratici, di una sapienza maturata con la storia. Certamente, Cicerone è uno

stoico. Col linguaggio dello stoicismo greco, dovremmo definire tale dinamica or ora descritta come ontologia dell'immanenza. Tuttavia, qui è più evidente un senso del destino storico, più che una sua teoria. Forza cieca e metafisica il destino è il dovere che l'uomo ideale romano dovrebbe incarnare, ma diversamente da Panezio, che Cicerone dichiara di voler integrare e superare (specialmente nel terzo libro del *De officiis*) esso emerge nell'*honestum*, cioè nelle virtù fondamentali con cui ogni singolo incarna il dovere nel servizio alla comunità. Infine, a chiusura del cerchio, la verità pratica su cui tale comunità si fonda, già definita nella *Repubblica* come il consenso verso la legge, la cultura giuridica, diventa la persuasione comune verso il giusto, che l'oratore sa esercitare. E l'oratore deve basare la sua formazione non soltanto sulla filosofia, cioè sulle teorie astratte, ma anche sulla conoscenza dei costumi, sulle regole della politica che emergono dalla conoscenza della storia (Cicerone, *De oratore*), infine sulle tecniche retoriche. Le teorie filosofiche hanno la funzione ancillare di delineare le ragioni a favore o contro una tesi, la sapienza pratica fa decidere per una posizione, la forza dell'oratore sta poi nel saper coinvolgere anche la parte passionale dell'uditorio che partecipa alla decisione finale: teoria, prudenza pratica e passioni sono tutte coinvolte. La filosofia, grecamente intesa, non la somma del sapere, ma soltanto una delle sue parti.

Così, mi sembra evidente che il plesso comunità-immunità evocato da Esposito, sulla falsariga di Foucault, si stagli chiaramente anche negli autori latini, generalmente considerati minori dalla storiografia filosofica, soltanto protagonisti nella storia della letteratura. Maggiori sono i filosofi greci: si potrebbe dire che la civiltà greca è tragica perché non ha mai trovato una soluzione pratico-politica, ha sentito la tragedia della perfezione e dell'impossibilità di realizzarla e politicamente non ha mai trovato istituzioni permanenti, mentre sul piano teorico ha cercato nella teoria metafisica una conciliazione. Secondari, non inferiori, sono i pensatori latini: la civiltà romana è anti-tragica, perché ha trovato una soluzione pratico-politica, un ordine metafisico non astratto ma concreto, emerso come destino (Cicerone) o missione (Virgilio) nella storia, grazie alla virtù dei vari sapienti-politici, romani ma anche personaggi ideali.

Dunque, non filosofia, ma pensiero. Inclassificabili rimangono anche i pensatori italiani, se giudicati con le categorie delle filosofie considerate teoreticamente superiori, quella francese o tedesca. La storiografia filosofica è incardinata sulla continuità fra Grecia, Francia, Germania, Inghilterra. Latini e Italiani sono ad essa giustapposti, perché eccentrici.

Ora, i pensatori italiani come i latini hanno Roma e la sua cultura quale riferimento storico-ideale e pensano alla latina, cioè hanno del vero una concezione pratica, politico-storico, come evocato da Esposito.

Inclassificabile è Dante. Il titolo della sua opera sembra ancora ammantato dal mistero: Commedia. Come può essere tale una visione del mondo in Dio? Anche la celebre aggiunta di Boccaccio che la ribattezzò divina non sembra convincere. L'ispirazione non soltanto cristiana, ma anche latina, visto che le due guide sono Virgilio e Beatrice. Se Dante definisce l'*Eneide* «alta tragedia» (*Inferno*, XX, 113), del proprio poema proclama: «poema sacro, al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Paradiso*, XXV, 2-3). Quindi, l'opera dantesca non è tragica, come quella del maestro, ma è un poema totale, enciclopedico, metafisico, per lo meno nel senso di comprendere la totalità del reale. Inoltre, è metafisico proprio perché è realistico, come ha mostrato Auerbach, che l'ha definito realismo figurale. Ora, oltre a tale idea, vorrei riprendere alcune tesi che Agamben ha lanciato in un testo, parte di un progetto interrotto sul pensare italiano (Agamben, 2010: VII-VIII; Agamben, 1978: 143-152), intitolato significativamente *Categorie italiane*, in cui portando avanti una interpretazione del titolo della *Commedia* dantesca, l'autore riprende una concezione anti-tragica (Agamben, 2010), che mi sembra stoico-latina. Dunque, vorrei mostrare che Dante è un pensatore vero e proprio, perché metafisico; che è anti-tragico, il che dovrebbe gettar luce sul titolo *Commedia*; che ha la sua metafisica è il realismo dell'infinita singolarità della vita; che essa emerge da una visione della storia. Questi elementi pongono Dante in continuità con il pensiero latino.

Dove giace la metafisica di Dante? Nella coerenza del suo poema, in cui cielo (metafisica) e terra (realismo) sono connessi, nel realismo figurale. Il fondamento di tale visione della totalità si trova non in un principio astratto, ma vivo, cioè nel divino: l'ontologia metafisica di Aristotele, basata sulla definizione logica delle sostanze e sulla dimostrazione

dell'esistenza di una Sostanza prima, che è puro pensiero, è superata in una visione concreta e metafisica di tutte le cose concrete in un principio vivo, cioè la rosa dei beati e dell'uomo perfetto, Cristo (che è l'Adamo innocente prima della corruzione del peccato). L'ispirazione greca è dichiarata: la disposizione delle anime dell'Inferno viene mutuata dalla concezione etica di Aristotele (*Inferno*, XI). Tuttavia, come i latini, che si dichiarano imitatori dei greci, sono alternativi, non inferiori ad essi, così possiamo dire anche per Dante. Se per Aristotele la realtà è un insieme di sostanze, logicamente definibili, che poggiano in una Sostanza prima, razionalmente intellegibile, scevra del divenire, non storica, per Dante la realtà un insieme di elementi concreti, rappresentabili in fattezze sensibili, realistiche, che culminano in un compimento che le fotografa nelle loro caratteristiche spirituali, le scolpisce facendole diventare spirituali, collocandole nella loro maggiore o minore vicinanza a Dio, principio vivo di vita, le eterna nelle loro caratteristiche vive. Le cose sensibili e umane non smettono di essere tali nel loro essere in Dio, dunque non è nel puro pensiero che trovano il loro fondamento, tanto che Auerbach parla di «divenire immanente nell'essere senza tempo» (Auerbach, 1968: 221). Tale caratteristica è stoica, perché prova paradossalmente a mostrare l'immanenza della trascendenza, latina, perché inoltre è realistica, concreta. Il realismo figurale di Dante si muove non nella connessione logica fra sostanze e Sostanza, fra divenire concreto ed eterno puro, ma in quella viva, amorosa, fra figura e compimento, che è eterno ancora concreto e vivo. Le cose e gli uomini sono scolpite nel loro carattere proprio perché nell'aldilà, in cui si compiono, la loro vera natura emerge: non sfogano più la loro natura nell'azione, nel divenire storico, ma il loro essere concreto rimane vivo ed è eternato nella loro vita nell'aldilà (Auerbach, 1968: 208). La *Commedia* è una visione metafisica di tutte le cose nell'eternità.

Non soltanto tale visione è latina, come la scelta di Virgilio come guida testimonia, ma è anche incardinata sul ruolo, al contempo, storico e ideale di Roma, tanto che addirittura Beatrice afferma: «quella Roma onde Cristo è Romano» (*Purgatorio*, XXXII: 102). Tale frase si trova in un punto di svolta di tutto il poema, forse il suo punto chiave, cioè nella parte finale del *Purgatorio*: infatti, qui lo abbandona Virgilio e ricom-

pare Beatrice, viva ma trasfigurata; qui Dante supera la propria natura terrena, liberato della sua natura corrotta, nella scena scherzosa in cui Beatrice lo canzona perché è arrossito per la vergogna, che prelude al pentimento; qui, soprattutto, comprende la sua missione, per bocca della sua nuova guida, che è quella di scrivere le cose che ha visto. In tale scena, che occupa i tre canti finali del *Purgatorio*, Dante muta la sua natura corrotta in una spirituale, ma altrettanto concreta e vede una scena che Beatrice lo aiuta ad interpretare, cioè una scena allegorica del senso della storia, una profezia il cui perno è la storia di Roma, che torna nel suo significato virgiliano e ciceroniano, cioè nella sua concretezza storica ma ideale, che rende anche Cristo appunto romano. Roma è l'ordine concreto, la pace di tutti i popoli, cioè la prefigurazione del paradiso, dell'unità metafisicale ma ancora realistica di tutte le cose, tanto che tale unità, ora ferita e calpestata, sarà restaurata storicamente in terra, ma tale visione ha il suo senso in cielo, ora che Dante la può vedere: è il trono dell'unificatore dei popoli, l'erede della Roma antica, Enrico VII il Salico, imperatore germanico del Sacro Romano Impero. Inoltre, non è secondario qui ricordare la narrazione dell'intera storia per bocca di Giustiniano (*Paradiso*, VI), per cui ancora gli eventi contemporanei a Dante sono ancora romani, perché si collocano nella continuità dell'ordine dell'impero romano-germanico.

Ancora, secondo Auerbach, Dante finisce per distruggere la concezione cristiana del mondo, cui pure ha dato massima espressione, perché ha finito per fornire indipendenza ai caratteri umani oltre la cornice divina che doveva contenerli. Sono diventati invece incontenibili in essa (Auerbach, 1968: 220). Forse Dante ha prefigurato la modernità, l'esaltazione del carattere individuale addirittura, ma, direi, oltre e contro Auerbach, l'ha fatto in maniera latina, italiana, cioè in fondo alternativa alla modernità: infatti ha sì pensato le cose sensibili in un tempo che le trasfigura, lasciandole sensibili e spirituali paradossalmente, ma anche in un tempo che le compie senza progresso. È l'assenza di progresso pur nel compimento è latina e antimoderna. Questo aspetto è stato colto da Agamben, salvo poi non essere portato a fondo e valorizzato. Certamente, egli ha fornito un'interpretazione convincente del termine commedia. Dante lo avrebbe scelto per significare una visione

anti-tragica. La tragedia precipita perché l'eroe, grande nella purezza del suo carattere, non accetta gli avvenimenti, non accetta il destino: Edipo per non ammettere la propria impurezza si acceca. La tragedia deriva dall'impossibilità di mantenere la propria innocenza personale. Invece, argomenta Agamben, la commedia significa per Dante la possibilità dell'innocenza naturale: la persona è sempre peccatrice, ma non la natura umana che è, invece, redenta cristianamente. Quindi la vergogna di Dante nel finale del Purgatorio significa la possibilità per la persona di mantenere la purezza, accettando tramite il pentimento la propria vera natura spirituale. Tale accettazione non tragica del destino avrebbe la sua prima giustificazione storica nella filosofia stoica della maschera: noi accettiamo di essere una persona, sapendo che la nostra natura è un'altra, perciò possiamo guardare dall'alto e dominare la nostra persona, che ci è toccata in sorte. Dunque, il poema di Dante è commedia perché supera la tragedia, lasciando un segno indelebile sulla cultura italiana successiva, conclude Agamben, la quale rimane sostanzialmente alternativa alla cultura moderna (Agamben, 2010).

Ora, questi aspetti sono latini e italiani insieme: pensare che la verità delle cose giaccia non nell'astratto ma nel concreto, non nel puro logico, ma nel puro concreto e spirituale, che la purezza personale non sfoci della tragedia, ma sia risolvibile in terra, nell'ordine storico-politico ideale che, cristianamente ma ancora latinamente, in Dante diventa prefigurazione del paradiso e sostanza della sua ispirazione poetica. La sua filosofia perciò è poesia, perché mira filosoficamente al concreto, non fa del concreto occasione di speculazione astratta.

Altrettanto antimoderno e latino è Machiavelli, per cui, di nuovo, Roma è modello di pensiero, non la speculazione politica idealistica dei filosofi greci. Come Cicerone, egli trae la sua precettistica politica dalla storia di Roma. Già Gennaro Sasso ha mostrato che il noto divorzio fra morale e politica abbia senso soprattutto perché a mettere a repentaglio gli stati, la comunità per dirla con Esposito, è la nuda vita con le sue regole, primitiva e violenta (Sasso, 1993: 1 vol., 476 ss.).

Per Machiavelli la nuda vita degli stati mostra la prima contraddizione vivente, non logica: fra le forze che li cementano e quelle rischiano di distruggerle. Invece, quella fra morale e politica è secondaria. Perciò, la

storia è il luogo ove emerge la verità della politica, la quale, a sua volta, è una teoria non logica, ma un insieme di precetti, per governare la storia. Tale circolo fra storia e politica non è, tuttavia, puro divenire, ma ha ancora qualcosa di metafisico: è rifiuto di teorie filosofiche alla greca, invece studio di una storia esemplare, la concreta storia di Roma, che, dunque, nella sua eccezionalità, si solleva sopra le altre (*Principe*, *Discorsi*). Per Machiavelli Roma è modello e il suo commentario alla storia arcaica di Roma lo rende quasi un Cicerone che commenta Livio: analogamente, Cicerone negava senso alle visioni politiche ideali greche e scolpiva la propria traendola dalla prima storia romana. La caratteristica più evidente che differenzia i due è l'assenza nel fiorentino della visione provvidenziale presente nell'arpinate (e anche in Virgilio). Altrettanto classicamente, la contraddizione vivente della politica è descritta nel *Principe* e nei *Discorsi* come conflitto fra le diverse prerogative delle diverse forze della società: gli interessi del popolo, le ambizioni delle élites, la virtù del principe. Modello di superamento di tale contraddizione concreta è nel modello storico ideale di Roma, nella sapiente miscela di tali parti, che si esprime in una costituzione mista, o nella virtù del principe che le sa lambire o usare per il fine dell'armonia dello stato. Le istituzioni prevalgono nei *Discorsi*, le virtù del principe nel trattato omonimo. La durevolezza esemplare rende Roma quasi atemporale, dunque un concreto metafisico, perché la classe dirigente del suo primo secolo di vita, a cominciare già da Romolo e Numa (*Discorsi*), ha saputo dosare le tre parti dello stato. Del popolo, appunto, bisogna conoscere gli interessi, mai esagerati, mai ambiziosi: è sufficiente garantirgli una certa rappresentanza, come nel caso del tribunato della plebe, per il resto è una massa informe che deve essere soltanto governata, senza essere schiacciata, usando il potere, facendosi temere ma mai odiare, e garantendogli una minima ricchezza, senza impoverirlo. La religione ha senso per gli effetti pratici che garantisce, perché veicolo di valori politici, non di verità teoreticamente valide (*Discorsi*): dunque, di essa contano l'apparenza, il suo sembrar vera, non se lo sia davvero. Dunque, la verità teorica non riveste importanza alcuna. Le élites, invece, devono essere coinvolte al potere, perché, contraddistinguendosi, per qualche ragione, dalla normalità della massa, sono ambiziose, e quindi il loro

ruolo nello stato non può limitarsi alla rappresentanza, alla difesa di interessi: essi devono veder riconosciuto il loro sentimento di grandezza e superiorità in un ruolo attivo, che a Roma era il senato dei patrizi. Oltre ad avere un'espressione in una istituzione specifica, all'epoca il consolato, la parte monarchica deve avere particolari virtù cui è dedicato il *Principe*. Tutto il trattato è in fondo un'etica, una prassi politica: non di etica pura, ma di etica politica. Qui l'etica è volta tutta al funzionamento dello stato: la realtà effettuale della politica è il centro di tutto, la stabilità duratura, che sfida il tempo, la bussola di tutto. In fondo, la precettistica del *Principe* è la prudenza di Cicerone, la virtù tutta volta alla politica della *Repubblica* o dei *Doveri*. I precetti sono tutti ispirati dalla prassi che Machiavelli trova nell'esperienza concreta propria personale e in quella della storia antica, prevalentemente romana, e in quella contemporanea. I primi dodici capitoli, dedicati all'analisi dei tipi di principati, non sono che una premessa per illuminare il terreno su cui la virtù del principe dovrà esercitarsi: nonostante le differenze, s'intravvede nettamente un'idea guida, cioè la conservazione più possibile dell'esistente, come emerge nella situazione più rischiosa, cioè nel governo di un principato di recente conquista. Tale diffidenza verso il nuovo, verso l'avventurismo, abbinata alla raccomandazione di imitare gli antichi, mostra un senso del tempo tipicamente latino: tipico è a Roma il disprezzo per le *res novae*. Su questo terreno la sapienza italiana di Machiavelli incontra la sapienza dei latini: medesima è la concezione, medesima è l'istituzione che entrambe le ispira, cioè Roma.

La virtù, invece, è sempre definita in base al confine con il vizio, secondo il criterio di ciò che appare ai più: bisogna fuggire i vizi la cui infamia farebbe perdere lo stato, sono praticabili quelli che non mettono a repentaglio mantenere il potere. Da tale idea di prudenza ne discendono poi altre, che la parsimonia sia preferibile alla liberalità perché arreca infamia, ma non odio, sentimento distruttivo per il potere, che bisogna essere prevalentemente pietoso, perché questo conferisce stima e buona fama, ma, alla bisogna, esercitare la crudeltà, non costantemente, perché causerebbe odio, mentre esser temuti è efficace. Al contrario, nessuna verità ha senso esercitare nella pratica: soltanto la parvenza conta, perché è stimata, nella sostanza bisogna simulare e dissimulare furba-

mente, come una volpe. La durezza, l'esser leone, è da usarsi soltanto contro i lupi, cioè con i potenti, non col popolo, che non lo è.

Dunque, il segreto dello stato giace, da una parte, nell'equilibrio fra le parti dello stato, che dà voce al popolo, costruita nel tempo, storicamente, non pensata in astratto; dall'altra nella virtù del principe che esercita la prudenza, cioè sa capire la convenienza pratica di un'azione, avendo come criterio l'apparenza presso il popolo, la fama che gliene torna. Tale virtù domina la fortuna, perché è allenata all'opportunismo: è prudenza che non ha paura del tempo e del futuro, facendo tesoro del passato.

Ritengo che tale tratto della prudenza accomuni molto del pensiero italiano successivo.

Anche Vico affonda la propria ricerca nel pensare latino, ritrovando le radici del vero negli atti storici dell'uomo e deducendone il senso dall'etimologia della lingua latina. Le civiltà sono il campo dove il vero si squaderna e, dunque, Vico mostra come già nella nuda vita primitiva cominci a prender forma. Le tre età della storia sono anche tre punti di vista sulla verità, in cui la ragione predomina soltanto alla fine e può esser sempre messa in crisi dalle altre facoltà predominanti in altri momenti; e il senso primitivo è già metafisico, ancora prima dell'intervento della ragione. Il tempo, anche in Vico, non è lineare ma ricorre, perché la civiltà, il vero, campo di battaglia di più forze, non esclusiva della ragione, progredisce e decade.

Tale primato della pratica e della storia, in fondo, si ritrova nel concetto di esperienza di Galilei, nell'infinito di Bruno, nei distinti di Croce, nell'attualismo di Gentile e nella filosofia della prassi di Gramsci. Anche nella riforma novecentesca dell'idealismo tedesco operata da questi ultimi vibra la stessa secondarietà latina rispetto alla filosofia greca, che imitando i modelli li riforma, ma imprimendovi un segno peculiari e originale, alternativo, non inferiore.

Dunque, non definirei il pensiero italiano come Esposito per analogia con la biopolitica di stampo francese o per contrasto con quello tedesco o inglese ma per somiglianza con quello latino.

Il pensiero italiano è *contraddizione vivente non logica che si risolve nel delineare una prudenza pratica, non in una sintesi speculativa, che si può*

incarnare sempre nel tempo, quindi è legato al modello del passato, non al futuro.

Concludendo.

Pensiero latino e italiano sono in continuità e costituiscono un unico canone filosofico, perché gli hanno dato quella prima caratteristica e il riferimento a Roma, alla sua storia e mentalità, rimane anche nei secoli successivi

Il pensiero italiano trova il criterio del vero nell'esperienza storico-politica e una natura metafisica non nella ragione astratta, ma nella vita della civiltà e in ciò che costantemente la mette in crisi

Se per la filosofia idealistica (greca o tedesca) il vero è una metafisica atemporale, per il pensiero italiano, fin dalla sua origine latina, esso invece germoglia nella storia e prende forma nella prudenza pratica.

È un realismo antimoderno (o meglio alternativo alla modernità) e anti-tragico, che indaga le differenze della vita senza trovare una sintesi razionale, ma in una figura pratica. È un modo di fare teoria con la storia, campo di interpretazione principale del pensiero italiano, che tende alla verità della prassi non a una filosofia della storia rigorosa. È antimoderno perché non tende al superamento del tempo in una metafisica astratta, non ha mai pensato il progresso della storia, ma ha ritrovato nella storia già una metafisica, più legata al passato che al futuro, perché legata a una prudenza che sfida il tempo, lo domina con difficoltà, ma trovando una conciliazione. Perciò è anti-tragico.

Bibliografia

Agamben, G. (2010), *Categorie italiane*, Laterza, Roma-Bari.

Agamben, G. (1978), *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino.

Alighieri, D., *Divina Commedia.*

Alighieri, D., *Lettera a Cangrande della Scala.*

Amoretti, M. (2011), *Cicerone e la logica retorica*, Il Prato, Padova.

Auerbach, E. (1968), *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in abenländischen Literatur,* A. Franke, Bern; trad. it. A. Romagnoli e H. Hin-

terhäuser (2000), *Mimesis, Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Einaudi, Torino.

Brague, R. (1992), *Europe. La voie romaine*, Paris, Criterion; trad. it. A. Salvati (1998), *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano.

Cicerone, M.T., *De republica*, trad. it. A. R. Barrile (1994), *Dello stato*, Mondadori, Milano.

Cicerone, M.T., *De oratore*, trad. it. M. Martina, M. Ogrin, I. Torzi, G. Cettuzzi (2016), *Dell'oratore*, XIII ed., Rizzoli, Milano.

Esposito, R. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.

Esposito, R. (2016), *Da fuori. Una filosofia per l'Europa,* Einaudi, Torino.

Machiavelli, N. (1983), *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Einaudi, Torino.

Machiavelli, N. (1989), *Il Principe*, X ed. Feltrinelli, Milano.

Narducci, E. (2009), *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma-Bari.

Sasso, G. (1993), *Niccolò Machiavelli*, III ed., 2 voll., Il Mulino, Bologna.

Sasso, G. (1987-97), *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi, Milano-Napoli.

Vico, G., *La Scienza Nuova.*

Virgilio, *Eneide.*

13

Fra patria e nazione. Monaldo Leopardi contro il Risorgimento

di Nicola Del Corno

In una lettera a Giacomo, datata 26 febbraio 1826, Monaldo Leopardi esprimeva i suoi voti affinché il figlio si compiacesse di voler stampare in un'opera di prossima pubblicazione il nome di Recanati «nel fronte dei volumi». Tale campanilistica dichiarazione avrebbe dovuto servire, secondo il conte padre, a far crepare d'invidia gli odiati vicini di Macerata, e soprattutto a mostrare pubblicamente l'orgoglio di appartenenza di Giacomo alla sua patria, il piccolo comune natale, secondo le tradizioni famigliari. Di questa specificazione, non più che un vezzo provinciale – modesto nell'apparenza ma forte secondo la concezione politica del padre – il figlio non si sarebbe dovuto vergognare; aveva infatti, rimarcava Monaldo, significativi precedenti: «Plutarco non si vergognava di confessare la sua Cheronea, e quest'ultimo briccone sì, ma pur bravo Alfieri confessava la sua Asti» (Pulce, 1988: 130).

La risposta di Giacomo a questa richiesta fu garbata quanto evasiva, come usava nella corrispondenza con il padre; in una successiva lettera adduceva come giustificazione che inserire il nome di Recanati sul frontespizio sarebbe potuto sembrare solamente una «affettazione», e che semmai si sarebbe riservato tale occasione una volta che fossero state pubblicate le sue opere più complete (Pulce, 1988: 131). Ma la più sincera risposta al suo "civico" desiderio di veder riconosciuto il proprio natio borgo al rango di patria, Monaldo, con dispiacere, l'avrebbe potuta idealmente leggere nella famosa lettera di Giacomo a Pietro Giordani del 21 marzo 1817, dove, dopo aver seccamente preso le distanze da una riduttiva appartenenza culturale alla sola Recanati, il poeta affermava

con decisione: «ma la mia patria è l'Italia per la quale ardo d'amore, ringraziando il cielo d'avermi fatto italiano» (G. Leopardi, 1982: 498).

Ben diversa suonava la posizione del padre su cosa fosse e quale fosse la propria patria, esplicitata in più di un'occasione, e spiegata con chiarezza soprattutto nell'opuscolo del 1832 *Catechismo filosofico* – strutturato come un dialogo fra un Discepolo e il suo Maestro su varie questioni politico-sociali – in cui, fra i diversi argomenti trattati, l'autore illustrava le differenze fra patria, stato e nazione. La patria (per Monaldo Recanati) era il posto in cui si era nati, si risiedeva e soprattutto dove si condividevano usi, costumi e ataviche tradizioni con gli altri concittadini; lo stato (lo Stato pontificio) era il risultato istituzionale contingente, e quindi sempre mutante, della politica e delle guerre; la nazione (l'Italia) era un più vasto luogo geografico dove si trovava la propria patria, ma nulla più di questo, per cui non si era stretti da vincoli e rapporti con gli altri abitanti della nazione, se non vaghe affinità linguistiche e culturali:

D. Che cos'è la Patria?
M. La Patria è precisamente quella terra nella quale siamo nati, e in cui viviamo insieme con gli altri cittadini, avendo comuni con essi il suolo, le mura, le istituzioni, le leggi, le pubbliche proprietà, e una moltitudine d'interessi e rapporti […]
D. Lo Stato al quale apparteniamo è anch'esso la nostra Patria?
M. Propriamente parlando non lo è […] I confini dello stato possono allargarsi e restringersi secondo le convenzioni della politica e gli eventi della guerra senza che per questo si allunghi o si scorti la nostra patria. […] Nulladimeno siccome la nostra terra nativa e la nostra società cittadina è sempre legata con molte comunanze e rapporti al resto dello stato, sarà poco male, se daremo anche allo stato il nome di patria.
D. E la nazione nella quale siamo nati e viviamo è anch'essa la nostra patria?
M. La nazione nella quale siamo nati e viviamo è certamente la nazione nella quale si trovano lo stato e la patria, ma propriamente parlando non può chiamarsi la nostra patria.
D. Perché la nazione nella quale viviamo non può chiamarsi la nostra patria?

> M. Perché coi nazionali stranieri al nostro stato non abbiamo comunità d'interessi, d'istituzioni e di leggi, e non siamo legati con essi da quasi nessuno di quei vincoli e di quei rapporti che stringono fra di loro i cittadini d'una medesima patria. [...] La somiglianza delle inclinazioni e dei costumi sono un fatto, ma non sono un vincolo di cittadinanza e di patria. [...] Il linguaggio non è neppur esso un legame di patria, poiché senza considerare che anche le differenze dei linguaggi si vanno spegnendo ai confini [...] la comunanza del linguaggio non domanda e non costituisce quella comunanza d'interessi e di affetti ch'è necessaria a congiungere e qualificare i cittadini d'una medesima patria. (Leopardi, 1832a: 65-66).

Tale differenza faceva sì che mentre la patria e i compatrioti andavano amati come se fossero famigliari, tanto era condiviso l'attaccamento alla storia e alle radici comuni, la nazione e i connazionali dovevano essere sì rispettati, mantenendo però quel comprensibile distacco che si ha nei confronti degli stranieri; non vi erano infatti consuetudini, legami o interessi condivisi che potessero giustificare un affetto uguale a quello provato per i propri compatrioti:

> M. [...] poiché quei cittadini sono i più vicini e i più stretti dei nostri prossimi bisogna concludere che l'amore della patria non è altro che l'amore e la carità verso il prossimo. Siccome poi la natura ci prescrive di preferire in molti rapporti della carità, i congiunti, gli amici e i cittadini agli sconosciuti e lontani, sarebbe contro il dettame della natura confondere gli stranieri coi cittadini, e sarebbe disordinata quella carità la quale uguagliasse l'amore dei cittadini all'amore degli stranieri (Leopardi, 1832a: 67).

Ma proprio su una possibile confusione fra compatrioti e connazionali, secondo Monaldo, poggiava la strategia rivoluzionaria dei sostenitori dell'Unità italiana, quando, assimilando patria e nazione, miravano a confondere le peculiarità politico-sociali delle singole entità in modo da esportare più velocemente ogni tentativo insurrezionale. Infatti, appena da qualche parte in Italia scoppiava un piccolo moto, nelle inten-

zioni dei rivoltosi tutti gli abitanti della nazione si sarebbero dovuti sentire coinvolti, e portati a partecipare attivamente a questa azione, senza conoscere le reali motivazioni e finalità del fatto contingente:

> M. […] se però tutti gli abitanti della nazione si riguarderanno come cittadini di una medesima patria, gli errori e le passioni di un popolo saranno gli errori di tutti i popoli, i movimenti di uno si risentiranno in tutti gli stati, e la fiamma divampata in un angolo non si arresterà finché non abbia dilatato le sue stragi a tutti i confini della nazione (Leopardi, 1832a: 68-69).

Inoltre, continuava Monaldo nella sua opera di riduzione della nazionalità a mero fatto geografico, non era pertanto indispensabile per una nazione avere un solo re e un unico governo; ogni comunità che andava a comporla aveva determinati bisogni ed aspirazioni che sole potevano essere interpretate nel modo giusto da chi di quel popolo faceva parte; Monaldo elogiava allora la piccola dimensione amministrativa che permetteva di avere leggi particolarmente adatte a quella specifica comunità e al suo territorio perché solamente i governatori locali potevano sapere di cosa realmente quella collettività avesse esigenza.

> M. […] la felicità dei popoli consiste nell'avere buone leggi, e nella buona amministrazione della finanza e della giustizia; e negli ordini naturali e civili non si trova nessuna ragione perché gli stati piccoli e mediocri non possano avere buone leggi e venire bene amministrati, ma piuttosto si trovano ragioni perché abbiano leggi più adattate, e vengano amministrati meglio accuratamente (Leopardi, 1832a: 69-70).

Come nella vita quotidiana di ogni consorzio umano necessitano più dottori dal momento che «un solo medico non potrebbe arrivare a tutte le cure, e molti infermi dovrebbero essere male assistiti o negletti», e più insegnanti perché un «solo […] precettore non potrebbe prestarsi a tutti e venir ascoltato da tutti, e la istruzione dovrebbe restare inesatta e incompleta», così per la nazione italiana non era una buona soluzione avere un unico governante, impossibilitato ad amministrare «accura-

tamente» le tanti componenti, diverse per storia e tradizione, facenti parte lo Stato unificato (Leopardi, 1832a: 69). La divisione di una stessa nazione, nella fattispecie l'Italia, in più entità statali non era di certo in contrasto con la felicità dei popoli che la abitavano; ciò era dimostrato dalla nostra storia con gli italiani resi indistintamente servi dalla dominazione romana durante l'antichità, mentre la disunione comunale durante il medioevo non aveva impedito all'intera nazione italiana di progredire in ogni sua differente parte, da un punto di vista culturale, economico, sociale.

> M. […] Trattando dell'Italia nessuno le augurerà quei giorni nei quali tutto il suo popolo era uno schiavo solo incatenato ai piedi del senato e della plebe di Roma, e nessuno ardirà sostenere che nei secoli successivi la moltitudine dei suoi stati le abbia vietato di essere il suolo delle scienze e delle ricchezze, della prosperità e della gloria (Leopardi, 1832a: 70).

Come Monaldo ebbe modo di ribadire anche in altra occasione, quando l'Italia fu retta da un solo «principato», ossia durante l'antica Roma, estese la sua «prepotenza» anche su altre nazioni e quale «feroce colosso […] nello scandalo dei suoi brutali trionfi» conculcò in maniera discriminatoria diritti, usanze e specificità dei popoli sottomessi; insomma una pagina di storia che a detta del conte recanatese non recava certamente lustro e prestigio alla nazione italiana (Leopardi, 1832b: 61-62).

Non vi era pertanto ragione, secondo l'autore, che gli italiani «si graffino il volto» dalla disperazione nel constatare come «la loro casa è divisa in più camere e non consista in un solo salone»; tale particolare architettura istituzionale italiana non solo era «sanzionat[a] dal tempo e consacrat[a] dalla legittimità», ma soprattutto garantiva pace, sicurezza e benessere nelle difficili temperie attuali (Leopardi, 1832a: 70). Tali considerazioni portavano pertanto l'autore a raffigurare come un falso problema anche quello dell'indipendenza del nostro paese; innanzitutto perché l'Italia era comunque già padrona di sé per i suoi tre quarti con i legittimi sovrani assisi sui rispettivi troni; mentre per quello che riguardava il poco rimanente, la Lombardia e il Veneto dovevano rallegrarsi di essere governate da un sovrano legittimato dal diritto divino a prescindere dal-

le mutevoli e artificiali frontiere nazionali. Una fortunata forma politica andava infatti cercata nella certezza della provenienza della autorità dal momento che «nella legge naturale e nella legge divina si trova impresso che si conservino e si rispettino in qualunque luogo le legittime proprietà e le legittime sovranità, e non si trova che tutte le contrade di una nazione debbano essere dominate da un principe nazionale» (Leopardi, 1832a: 73). La conclusione del discorso monaldiano era che comunque ciascuno dovesse sentirsi fiero abitatore della propria patria, a prescindere dalla ampiezza di questa e dalla importanza dello stato di cui faceva parte, senza lasciarsi lusingare dalla retorica rivoluzionaria a proposito di sedicenti quanto astratte unità e indipendenze non necessarie al buon governo della cosa pubblica: «ognuno deve amare la sua patria, il suo governo e il suo stato senza affliggersi per la brevità dei suoi confini, e senza correre ai vaneggiamenti della nazionalità e della indipendenza nazionale suscitata dalla sedicente filosofia» (Leopardi, 1832a: 78).

Vi era quindi secondo Monaldo una notevole differenza fra un positivo spirito patrio e un pericoloso spirito nazionale; nei famosi *Dialoghetti* scriveva infatti che «dall'abolizione dello spirito patrio è insorto lo spirito nazionale, il quale ha ingigantito gli orgogli e i progetti dei popoli»; per questo motivo definiva qualche riga sotto tale «spirito nazionale» come «il demonio imbriacatore di tutte le menti» contemporanee (Leopardi, 1831: 84). L'amor di patria, così spesso sbandierato dai rivoluzionari nei loro scritti e nei loro programmi, risultava peraltro un pretesto per attirare a sé un popolo ingannato ad arte; come dimostrava il ripetersi dappertutto nel mondo di conati insurrezionali i sovversivi in realtà non avevano una propria patria da rispettare ed esaltare, ma agivano secondo finalità internazionali con lo scopo di sovvertire definitivamente i poteri tradizionali dovunque fosse possibile, senza nutrire alcun rispetto per le reali volontà degli abitatori del luogo. Così infatti Monaldo accusava ruvidamente i suoi avversari di agire non nell'interesse delle singole patrie o nazioni, ma di fomentare sempre e dovunque uno spirito di rivolta:

> Voi non siete accettatori di persone e non distinguete l'alienigena dal cittadino, ma dovunque scoppia la rivolta, e dovunque si ripudiano i dogmi

dell'ordine e della legittimità e si propalano i furori delle vostre pazze dottrine, ivi subito si estende la vostra mano soccorritrice, e Polacchi e Greci, Italiani e Tedeschi, Spagnoli e Lusitani, tutti purché scellerati pazzi e ribelli, sono fatti immediatamente partecipi (Leopardi,1832c: 43-44).

In un articolo comparso sulla sua rivista, "La voce della ragione", Monaldo denunciava come lo spirito nazionale potesse pertanto essere considerato come un «sicario» del retto spirito patrio; un «sicario» a disposizione dei rivoluzionari per riproporre i loro tentativi insurrezionali nei confronti dell'ordine costituito (Leopardi, 1834a: 33). Il disegno sovversivo era agli occhi di Monaldo palese; quando i diversi popoli, abitanti una stessa nazione, non avrebbero più avuto interessi limitati peculiarmente ai propri aviti territori, si sarebbero più facilmente trasformati in una «massa smisurata e compatta da scagliarsi tutta di un pezzo contro la sovranità e capace di stritolare i troni con la enormità del loro peso»; inoltre, andando ad annullare gli usi e costumi di villaggi e borghi rurali, questi si sarebbero mutati «in tante fattorie della metropoli», trasformando i loro pacifici abitatori in «temerari e disperati», sempre pronti ad immolarsi in una «gloriosa giornata» rivoluzionaria «nella capitale» (Leopardi, 1833a: 240).

Non era di certo solamente colpa dello spirito rivoluzionario se si andava smarrendo fra le popolazioni italiane un sano patriottismo; secondo Monaldo era risultata anche la Restaurazione post-napoleonica a mortificare l'attaccamento dei popoli alle proprie tradizioni e consuetudini con un'operazione di accentramento amministrativo, di illuministico conio, che aveva sottomesso gli italiani al rango di «inquilini» dei propri territori, di indistinti «cittadini universali» di un anonimo stato. Così infatti argomentava Monaldo: «abbiamo distrutto tutte le patrie disfacendo la tessitura morale delle città, ci siamo resi semplici inquilini delle singole terre e cittadini universali di tutto lo stato, abbiamo composto un interesse solo e un orgoglio solo di tutti gli interessi e gli orgogli dei cittadini e con ciò abbiamo eretto il colosso della nazionalità» (Leopardi, 1834a: 32). Come già esplicitato nei *Dialoghetti*, l'accentramento amministrativo aveva pertanto reso «uomini stranieri nella

propria terra, abitatori e non più cittadini delle loro città» coloro che popolavano una medesima piccola patria (Leopardi, 1831: 83). Inoltre, proprio al termine della *Autobiografia*, ricordando la sua pur breve esperienza da amministratore locale, Monaldo evidenziava come ogni stato avesse sempre da «guadagnare» dal punto di vista della spesa pubblica, ma non solo, nel decentrare poteri e competenze ai territori, anziché «concentrar[e] tutti i rami di amministrazione» nel governo centrale (Leopardi,1997: 224).

Pertanto, per ristabilire un corretto sentimento civico, e di conseguenza patriottico, fra le popolazioni italiane, andava da parte dei governi adottata una politica decentralizzatrice che concedesse alle singole cittadine una particolare autonomia amministrativa capace di far rinascere nei cittadini un orgoglioso senso di appartenenza alla propria terra. Monaldo ne era convinto quando scriveva sulla sua rivista: «noi abbiamo sempre creduto che lasciare ai comuni una discreta libertà di regolare da sé medesimi i loro particolari interessi, e accordare un poco di latitudine ai maneggi e all'amor proprio dei cittadini, fosse la miglior garanzia dell'ordine generale, e quindi della sicurezza dei troni», e di conseguenza, puntualizzava Leopardi, «abbiamo creduto che la soppressione degli statuti municipali, e la revoca dei diritti, dei privilegi, e di tutte quelle ragioni, modi e consuetudini che distinguono un popolo da un altro, e che le città tenevano sommamente a caro sotto il nome di libertà comunali, abbiano concorso in maniera poderosa a suscitare il prurito generale» di rivolta, in nome di una artificiale, perché antistorica, unificazione italiana (Leopardi, 1833b: 294). Su questo aspetto, che legava indissolubilmente il rivoluzionario processo unitario ad una politica di mortificazione delle istanze municipali, Monaldo non aveva dubbi, quando alla fine dell'articolo ribadiva che «la concentrazione è il mezzo principale con cui si muove e si alimenta lo spirito rivoluzionario» (Leopardi, 1833b: 296). Il consiglio ai sovrani, più volte esplicitato dal Leopardi, era pertanto quello di ritornare alla pragmatica politica del *Divide et impera*, ossia «dividere popolo da popolo, città da città, lasciando ad ognuno i suoi interessi, i suoi statuti, i suoi privilegi, i suoi diritti, le sue franchigie»; solo in questo modo, ossia permettendo «ai cittadini di essere qualcosa in casa loro», sarebbe stato possibile far «ri-

sorgere lo spirito patrio» a scapito dello «spirito nazionale», sempre foriero di tumulti rivoluzionari (Leopardi, 1831: 84).

Orgoglioso sostenitore della propria piccola patria, ossia di quel «natio borgo selvaggio» da cui il figlio Giacomo voleva invece disperatamente fuggire, Monaldo dedicò alla sua Recanati numerose opere di storia locale nella convinzione, come esplicitò nel *Proemio* agli *Annali di Recanati*, che se poco si può fare per comprendere e interferire a proposito dei grandi fatti nazionali e internazionali, ciascun uomo è però «cittadino di qualche patria», e pertanto tutti possono dimostrarle il proprio amore e attaccamento con il pensiero e la prassi. Per questo motivo, e in tale occasione scrivere di storia recanatese, pareva a Monaldo sicuramente più «utile» che trattare di storia universale, poiché ricordando le vicende storiche della propria città «si custodiscono le memorie, gli interessi e gli onori della patria, il cui amore è sacro, reso dallo stesso Dio, inseparabile dalla condizione di uomini»; lo spirito patrio doveva pertanto sempre servire da «stimolo e legame di carità» fra concittadini, e mai da «pretesto e vessillo alle intemperanze, alle ribellioni, alle stragi»; tali erano, lo ricordava una volta di più l'autore, «le considerazioni» che lo avevano «indotto a scrivere le memorie della mia patria». In questa prefazione però Monaldo diceva anche qualcosa che non troviamo esplicitato in altri suoi scritti, ossia affermava che, «almeno sotto certi riguardi, non è da dubitarsi che i costumi, gli ordini e le leggi di Recanati non fossero poco più poco meno conformi alle usanze, agli ordini e alle leggi delle altre comunità dell'Italia» (Leopardi, 1945: L-LI).

Monaldo Leopardi pareva quindi ammettere una certa identità che storicamente legava fra loro le varie popolazioni italiane; un riconoscimento – sia pure molto circospetto, introdotto da quel «almeno sotto certi riguardi» e reso indeterminato da quel «poco più poco meno» – che non è dato riscontrarsi altrove nelle sue meditazioni. In una lettera del 1833 a Bartolomeo Veratti, intellettuale di punta del movimento reazionario modenese, riconosceva ad esempio che se lui stesso poteva sentirsi in «qualche cosa» italiano, concludeva però come non sussistessero «legami speciali» per cui potesse considerare naturalmente come «concittadini» i milanesi, i napoletani, i genovesi e così via; a Monaldo il di-

scorso su una supposta comune identità nazionale italiana, pur rispettosa della legittimità dei sovrani regnanti – posizione questa sostenuta dal Veratti e da altri autorevoli esponenti del rappresentativo microcosmo reazionario modenese – appariva quale probabile viatico a soluzioni unitarie, e quindi rivoluzionarie; come ribadiva nella stessa corrispondenza coll'amico modenese: «oggi di questa vera o supposta nazionalità si fa tanto abuso che bisogna pendere dalla parte contraria, e non concedere niente alla canaglia liberalesca» (Cavazzutti, 1937: 274).

Non limitandosi ad una semplice e riduttiva riproposizione dell'antico significato di patria quale intimo legame alla terra, agli usi e costumi, alle sole memorie dei propri avi secondo la visione – come abbiamo visto – di Monaldo, i reazionari modenesi al contrario si rivolgevano spesso all'intero territorio italiano come a un'identica comunità di destino che riuniva le diverse e legittime dinastie di regnanti, e i loro sudditi, sotto il primato spirituale e culturale della capitale della cristianità. Facendo perno su una supposta diversità italiana rispetto soprattutto a quanto avveniva oltralpe, i legittimisti modenesi prefiguravano una peculiare identità italiana, cattolica e legittimista, fedele alle tradizioni italiane e non condizionata da parole d'ordine provenienti dall'estero, pertanto alternativa e in competizione con lo stato nazionale prospettato da liberali e repubblicani. A differenza del sospettoso Monaldo, Carlo Cesare Galvani, il direttore della modenese «Voce della verità», non aveva pertanto remore nel rivolgersi alla «nostra Italia» e a tutti gli italiani indicando comuni priorità politiche, destini, e glorie di tutta la penisola:

> E dalla nostra Italia, pigliando cominciamento noi le diremo: O bella terra, privilegiata da tanti benefici del Cielo, conosci una volta te stessa, e i buoni tuoi Principi! Ricordati la quiete, la prosperità che hai goduta per secoli all'ombra propizia dei loro troni; mira le tue città rese da essi magnifiche per caritatevoli istituti, per sublimi edifici, per splendore d'arti e di dottrine; torna con il pensiero agli agi e alle dovizie dei nostri maggiori; guarda quali ottimi sovrani ora reggono i tuoi destini; e poi pensa che dal delirio di altre nazioni tu traesti l'incredulità e la rivolta. [...] L'unico riparo sta nel rifiuto della corruzione straniera (Galvani, 1832).

E se poco più di un decennio prima Alessandro Manzoni, nell'ode *Marzo 1821* aveva caratterizzato fra i fondamenti unificanti la nazione italiana, tra gli altri, anche la lingua: «una d'arme, di lingua, d'altare, // di memorie, di sangue e di cor», a metà degli anni trenta Monaldo negava invece che questa stessa lingua italiana potesse risultare patrimonio condiviso degli abitanti della penisola data l'eccessiva mobilità delle cosiddette lingue viventi. Ciò che saldava un più vasto popolo colto e civile, al di là dei confini – anche quelli cangianti – degli stati, era semmai l'uso del latino che conferiva una propria indispensabile dignità di rango alle poche élite che ancora la usavano. Il latino era la lingua della Chiesa, così come del suo tradizionale operare nella società mondana, motivo per il quale era fatto oggetto di un attacco apparentemente culturale, ma in realtà politico, da parte di quei rivoluzionari che volevano mutare gli equilibri esistenti, e quindi arrivare all'unificazione italiana. Così anche l'esistenza di supposta lingua comune diventava nelle loro mani un'arma da battaglia contro cui i legittimisti non si dovevano trovare impreparati, rispondendo anzi con una «crociata» a difesa della imprescindibilità storica del latino quale garanzia di stabilità istituzionale e culturale:

> Le lingue viventi si consumano e si cambiano coll'andare dei tempi, col frammischiarsi dei popoli, e con la successione delle vicende, e per connettere gli studi e gli ingegni divisi dal corso dei secoli ci vuole una lingua morta fondata sull'inviolabilità dei precetti, e non una lingua viva che perisce sotto l'attrito dell'uso. Senza la lingua latina, non ci sono più la memoria né dei padri della Chiesa, né dei più risplendenti luminari dell'antichità, e se si potesse tentare di levarci colla forza questo palladio della scienza e della civiltà, non solo tutto il mondo religioso, ma ancora tutto il mondo civilizzato dovrebbe correre alle armi e bandire la crociata per difendere il possesso della lingua latina. Ma tutto ciò non importa, e la lingua latina deve perire perché è la lingua di quella antica e santa sofia che non aveva ripudiato l'anima e la ragione per immolarla sugli altari della concupiscenza e della libertà; perché è la lingua che ammaestra nella confutazione delle fallacie, nello scoprimento e nella custodia del vero; perché è la lingua dei canoni e delle scomuniche, dei padri e della Chiesa (Leopardi, 1835: 244).

Peraltro già qualche anno prima, nell'opuscolo *La città della filosofia*, il conte recanatese aveva avuto modo di esaltare l'utilizzo di una lingua tradizionale come il latino per conservare con certezza le memorie di un popolo, quando invece le lingue moderne, sempre pronte a meticciarsi con vocaboli stranieri o neologismi alla «moda», non garantivano la stessa continuità tradizionale, così importante per comunicare da una generazione all'altra la propria storia, il proprio passato: «è necessario appunto una lingua morta per custodire le tradizioni, i monumenti e le opere delle lingue viventi perché quella si conserva sempre immutabile [...] laddove le lingue volgari regolate dalla moda, alterate dalla commistione di voci nuove o straniere, e logorate e guastate dall'uso, si mutano e si invecchiano giornalmente» (Leopardi, 1833c: 25-26). Falsa quindi appariva a Monaldo la questione di una comune lingua italiana per giustificare l'unificazione della nazione; le lingue vive, proprio per la loro connaturata capacità ad adattarsi sempre a nuovi contesti contingenti e a nuove influenze, provenienti magari dall'estero, non potevano di certo costituire quel patrimonio storicamente condiviso, tale da giustificare l'arbitraria creazione di un'unica patria per coloro che parlavano una medesima lingua. Nel già citato *Catechismo filosofico* Monaldo era ancora più esplicito nel denunciare come neppure in Italia, terra peraltro di tanti dialetti, il «linguaggio» potesse essere utilizzato quale prova di un presuntuoso «legame di patria», quando l'Italia palesemente difettava di «comunanza» riguardo a tradizioni, usi e costumi, sentimenti, vissuti storici e così via:

> Il linguaggio non è neppur esso un legame di patria, poiché senza considerare che anche le differenze di linguaggio si vanno spegnendo ai confini, e che il calabrese e il veneziano difficilmente s'intendono fra di loro, la comunanza del linguaggio non domanda e non costituisce quella comunanza d'interessi e di affetti, ch'è necessaria a congiungere e qualificare i cittadini di una medesima patria: altrimenti basterebbe imparare la lingua di un popolo per essere patriota e concittadino di quel popolo (Leopardi, 1832a: 66-67).

Alla luce di queste considerazioni, e tenuta presente la consueta schiettezza della sua prosa, non ci si stupisce nel prendere atto su quale

fosse l'autentico «Risorgimento» adatto per la nazione italiana – non bisognosa certo di uno stato unificato, ma di una sua peculiare stabilità – esplicitato da Monaldo nell'aprile del '34 sulla sua rivista: «consacrate a Venere Cloacina la bandiera di tre colori, mettete in prigione, e se non basta fate giustiziare, una dozzina di matti, restituiteci i nostri frati, e così sarà pronto e completo il Risorgimento d'Italia» (Leopardi, 1834b: 96).

Evidenziati i maggiori aspetti della critica monaldiana nei confronti delle idee e della prassi di coloro che si battevano per l'unificazione e la creazione di uno Stato italiano, rimane da considerare, almeno per sommi capi, come la storiografia abbia interpretato la portata di tale particolare polemica nell'ambito del pensiero politico del conte recanatese; polemica considerata da molti interpreti come l'aspetto più originale e degno di nota della sua produzione a carattere politico-istituzionale. Subito dopo la seconda guerra mondiale lo scrittore Alberto Moravia, pur segnalando i limiti e le arretratezze delle idee e dei comportamenti di Monaldo, ebbe però modo di segnalare «l'acutezza insolita» con cui distinse il patriottismo dal nazionalismo, indicando già quelle degenerazioni di quest'ultimo, divenute poi palesi nel XX secolo (1945: 34). Qualche anno più tardi il giurista recanatese Romeo Vuoli sottolineava la modernità del municipalismo prospettato da Monaldo che aveva posto il comune come centro di interessi rivolti al bene collettivo; una istituzione sì di medioevale memoria, ma da conservare gelosamente di fronte ai più che probabili sconfinamenti accentratori dello stato, forieri sempre di una diminuzione di autonomia per le popolazioni; Vuoli pertanto puntualizzava come l'interesse nei confronti di Recanati non fosse mera «curiosità campanilistica», ma sincero «ideale civico» in difesa di un libero «vivere civile» caratterizzante le migliori epoche della sua cittadina (1947: 15-16, 22). Secondo Paolo Treves, proprio il suo attaccamento alle prerogative municipali di medievale memoria rendevano Monaldo un sincero conservatore, attaccato al passato della propria patria, e contrario ad ogni formulazione di unità italiana, ma non perché «sciocco e solitario fanatico» bensì per la sua sincera passione verso il decentramento «amministrativo e sentimentale» (1956: 381-382).

In tempi più recenti, facendo riferimento alla lettera a Veratti sopracitata, Romano Delcorona ha puntato l'attenzione sull'originalità del Leopardi rispetto agli altri reazionari italiani, dal momento che a differenza di costoro non ravvisava per l'Italia nemmeno una comune tradizione storico-culturale da sostenere comunque anche in una prospettiva antiunitaria e legittimista; secondo Monaldo – ha rimarcato l'autore – agli italiani mancava soprattutto una storia condivisa, mentre inclinazioni, linguaggio e nome comuni erano legami troppo flebili per giustificare la distruzione delle piccole patrie in nome di un'astratta idea nazionale (1974: 64-65, 102). Marco Meriggi ha sottolineato come «l'antistatalismo» leopardiano a vantaggio della piccola patria vada inteso soprattutto come sincera «apologia» di un «universo relazionale chiuso», che coerentemente garantisce determinati equilibri tradizionali, immune pertanto da spinte propulsive tendenti ad aprire la società a nuove suggestioni di ispirazione liberale, quale l'unificazione italiana (1998: 49-50).

Il comune per Monaldo – ha osservato infine Nada Fantoni – era il solo luogo dove i cittadini potessero concretamente partecipare alla vita politica senza per questo attentare alla sovranità legittima, al contrario «il colosso compatto e imponente» dell'intera cittadinanza italiana avrebbe di sicuro distrutto ogni ordinamento su cui si era retta la società; questo il principale motivo politico per il quale secondo il recanatese l'unità d'Italia risultava un'utopia: non sarebbe stata infatti in grado di assicurare sicurezza sociale e stabilità istituzionale per i suoi sudditi (2004: LVIII-LIX).

Bibliografia

Cavazzutti, G. (1937), *Monaldo Leopardi e i redattori della «Voce della verità»*, in «Atti e memorie della R. Accademia di scienze, lettere ad arti di Modena», serie V, vol. II, pp. 203-340.

Delcorona, R. (1974), *Antirisorgimento. Un protagonista Monaldo Leopardi*, Cipriani, Firenze.

Fantoni, N (2004), *«La Voce della ragione» di Monaldo Leopardi (1832-1835)*, Società editrice fiorentina, Firenze.

Galvani, C.C. (1832), *Il primo giorno del 1832*, in «La voce della verità», vol. I, n. 64, nei primi due volumi della rivista non sono riportati i numeri delle pagine.

Leopardi, G. (1982), *Storia di un'anima. Scelta dall'epistolario*, a cura di Dotti U., Bur. Milano.

Leopardi, M. (1831), *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, s.i.e.

Leopardi, M. (1832a), *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori proposto dai redattori della «Voce della ragione»*, Nobili, Pesaro.

Leopardi, M.(1832b), *Sulle riforme del governo. Una parola ai sudditi del Papa*, s.i.e.

Leopardi, M. (1832c), *Prediche recitate al popolo liberale da don Muso Duro curato nel paese della verità e nella contrada di poca pazienza*, Nobili, Pesaro.

Leopardi, M (1833a), *La bottega della libertà*, in «La Voce della ragione», vol. V, n. 28, pp. 232-240.

Leopardi, M. (1833b), *Il concentramento ossia catastrofe legale del mio villaggio*, in «La Voce della ragione», vol. V, n. 29, pp. 294-296.

Leopardi, M. (1833c), *La città della filosofia*, Nobili, Pesaro.

Leopardi, M. (1834a), *I diritti, i privilegi e le libertà dei comuni*, in «La Voce della ragione», vol. IX, n. 49, pp. 25-35.

Leopardi, M. (1834b), Nota redazionale a *L'influenza del cattolicesimo sull'industria e sul commercio delle nazioni*, in «La Voce della ragione», vol. IX, n. 50, p. 96

Leopardi, M. (1835), *Pensieri del tempo*, in «La Voce della ragione», vol. XV, n. 88, pp. 239-253.

Leopardi, M. (1945), *Annali di Recanati con le leggi e i costumi degli antichi recanatesi*, a cura di R. Vuoli, La tipografica Varese, Varese.

Leopardi, M. (1997), *Autobiografia*, introduzione di Cattaneo C., Edizioni dell'Altana, Roma.

Meriggi, M. (1998), *Monaldo Leopardi cattolico radicale*, in «Proposte e ricerche», a. XXI, n. 40, pp. 39-54.

Moravia A. (1945) a cura di, *Viaggio di Pulcinella*, Atlantica editrice, Roma.

Pulce, G. (1988 a cura di), *Il monarca delle Indie. Corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi*, Adelphi, Milano.

Treves, P. (1956), *Un conservatore: Monaldo Leopardi*, in «Rivista storica italiana», a. LXVIII, n. 3, pp. 365-389.

Vuoli, R. (1947), *Monaldo Leopardi di fronte alla storia*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», serie VII, vol. II, pp. 5-24.

14

La madre-cittadina.
Valenza politica della maternità nella costruzione dell'identità nazionale dal Risorgimento al Fascismo

di Rossella Bufano

La categoria politica della madre-cittadina

Si è scelto di affrontare questo tema perché la valenza politica della maternità, rilevata da circa un trentennio dalle storiche contemporaneiste, è oggetto di analisi della storia politica e delle idee[1], ma mancano studi specifici nell'ambito delle dottrine politiche. La madre cittadina

1 La maternità nel suo significato politico, per coloro che sostengono o osteggiano la partecipazione delle donne alla *polis*, assume varie declinazioni tra XVIII e XXI secolo. Nel Settecento rivoluzionario si parla di *madre repubblicana*, nell'Ottocento italiano di *madre cittadina*, tra Otto-Novecento di *maternità sociale*. Gli studi di storia politica e di pensiero politico femminile si avviano in modo organico negli anni Ottanta del Novecento e si sviluppano a partire dagli inizi del decennio successivo. La categoria della maternità è indagata soprattutto dalle storiche (in particolare Buttafuoco, Rossi Doria, Gazzetta e Scaramuzza), nelle dottrine politiche si occupano della sua valenza sociale nell'associazionismo e nelle politiche statali e dei rapporti di genere nei contrattualisti Conti Odorisio e Taricone. Da subito ci si chiede quanto abbia inciso la specificità della maternità sulla cittadinanza di genere e sul disinteresse manifestato dalla storiografia nei confronti della politica femminile. Conclusione comune è stata che proprio la ricerca di legittimità pubblica per mezzo della maternità ha fatto liquidare l'attività politica femminile come filantropia.
Negli ultimi anni chi scrive ha studiato la categoria della madre cittadina con l'obiettivo di legittimarla nell'ambito delle dottrine politiche. Nel presente lavoro si analizzano il modello della madre cittadina e della madre fascista – e la relativa elaborazione teorica – a partire dalla definizione di idea di nazione elaborata da Chabod. L'argomento è complesso, per questioni di spazio si delineano gli aspetti e i rappresentanti più significativi. Per lo stesso motivo, essendo la bibliografia vasta, è citata solo quella qui utilizzata.

tarda ad essere accolta come categoria politica, nonostante le – non più tanto recenti – ricerche ne attestino il notevole peso.

L'idea di nazione (di una comunità di uomini e donne che possiede la sovranità politica) è piuttosto recente e si afferma con la Rivoluzione francese, la quale innova il lessico politico e individua nella *nazione* il soggetto collettivo che deve sostituire il Re[2]. Lo Stato unitario italiano è uno Stato-nazione, cioè sorretto da questa nuova idea. Assumono, pertanto, un ruolo fondamentale il *discorso nazionale* e il modo in cui viene costruito per rendere reale un concetto astratto, per conquistare al movimento nazional-patriottico una popolazione prevalentemente analfabeta, riuscendo a parlare al cuore del popolo (Banti, 2011: V, VI, 5, 9). La mistica della madre cittadina rientra in questa elaborazione del discorso e dell'identità nazionale.

Il presente contributo si propone: a) di esaminare il significato politico attribuito al ruolo femminile, in quanto madre, nella costruzione dell'identità nazionale durante il Risorgimento e l'Ottocento, per poi essere ripreso con elementi di continuità e di discontinuità durante il Fascismo[3] e b) di individuarne l'elaborazione teorica.

Gli aspetti che connotano la maternità sono essenzialmente due: culturale e biologico. Il primo si esplicita nella funzione di *educare* i figli all'amore di patria – durante il Risorgimento –, i cittadini ai propri do-

2 «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione»: art. 3 della *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789).

3 Anche Banti, tra gli storici che hanno analizzato il ruolo della maternità nella costruzione dell'identità nazionale, sostiene che il *discorso nazionale* dal Risorgimento al Fascismo conserva alcune strutture discorsive di base: la *nazione come parentela/famiglia* (quest'ultima diventa sinonimo della comunità nazionale o ne rappresenta il nucleo fondativo e termini come *sangue* ed espressioni come *madre-patria*, *fratelli d'Italia* indicano il legame persone-comunità); *nazione come comunità sacrificale* (il dolore e la morte diventano parte integrante di un discorso che si fa para-religioso: la sacralità della nazione richiede *sacrificio* o addirittura il *martirio*, lemmi attinti dal lessico cristiano che diventano propri della semantica politica, e si rinnova nella commemorazione degli eroi e dei martiri che rappresentano un esempio); *nazione come comunità sessuata* in cui i generi hanno differenti ruoli e profili (nodali i valori *onore/virtù* che si configurano con le armi per la difesa della libertà e dell'onore della nazione, per gli uomini, con la castità/fedeltà e il coraggio di sacrificare mariti e figli alla patria, per le donne). La concezione che ne deriva produce profondi effetti performativi (2011: VI-IX e sg).

veri – a unità avvenuta –, i maschi della nazione alla virilità – durante il Regime. Il carattere biologico consiste nel *generare* patrioti ed eroi – offerti come *martiri* alla causa della libertà e dell'unità prima e alla politica nazionalista e imperialista dopo.

Nel corso dell'Ottocento abbiamo due tipologie di madre-cittadina che in comune hanno essenzialmente: *il ruolo di educatrice* dei patrioti e dei cittadini, l'educazione è infatti strumento fondamentale per la costruzione dell'identità nazionale sia per i protagonisti del Risorgimento, da Giuseppe Mazzini a Salvatore Morelli[4], sia per le emancipazioniste dell'Italia unita; e *il sentirsi cittadine*, ovvero parte del *sovrano* pur non avendo alcun diritto politico né prima né dopo l'unità.

Il primo modello di madre-cittadina che definiamo per convenzione *risorgimentale* ha la sua rappresentante eccellente in Adelaide Bono-Cairoli (1806-1871) che istruisce e ispira ai propri figli l'abnegazione per la patria e che accetta eroicamente di perderli sui campi di battaglia. Gliene muoiono ben 4 durante gli eventi risorgimentali, solo uno, Benedetto, sopravvive diventando deputato e Presidente del consiglio. Adelaide incarna il mito della *madre sacrificale*, ma si distingue anche per un'intensa partecipazione al movimento nazionale e un incessante «impegno civile e politico, declinato tramite la categoria della *maternità patriottica*» (Tafuro, 2011: 129), che si manifesta con una fitta rete epistolare con patrioti come Mazzini e Garibaldi (che le si rivolge per consultarla su questioni politiche importanti) e con il sostegno economico e politico alle numerose imprese per l'unificazione del paese. Un modello di madre-cittadina, dunque, che si esprime nel doppio ruolo di madre educatrice, ampiamente encomiato dai protagonisti del Risorgimento e dal movimento nazionale, e di patriota attiva (una sorta di esercizio di cittadinanza).

4 Salvatore Morelli (Carovigno, 1 maggio 1824 – Pozzuoli, 22 ottobre 1880), patriota mazziniano, giornalista e democratico radicale eletto consigliere comunale a Napoli (nel 1863 e nel 1865) e deputato del Regno d'Italia (nel 1867 e per le quattro successive legislature). Vicino al libero pensiero e di fede positivista, Morelli si batte per uno Stato e un'educazione laica, per il progresso civile e sociale degli italiani e l'emancipazione delle donne.

La seconda tipologia di madre-cittadina ottocentesca è espressa dalle *emancipazioniste* che vi attribuiscono una valenza più ampia. Se la madre-cittadina del Risorgimento è tale in quanto genitrice, a unità avvenuta, per le italiane la funzione materna va oltre quella meramente biologica e diventa prettamente culturale. Da un lato si *mitizzano* le donne del Risorgimento (tra cui Bono-Cairoli) che diventano le *madri simboliche*, l'esempio a cui guardano le giovani che vogliono adempiere al proprio dovere di cittadine e dare il proprio contributo al rinnovamento morale della nazione. Dall'altro lato, la madre-cittadina, che non si identifica più con la funzione riproduttiva, ha «una preminente funzione educativa, dovendo fornire dei modelli ai cittadini del nuovo stato», per cui «alla generazione delle donne ispiratrici segue una generazione di educatrici e maestre» (Gazzetta, 1994: 146, 147). Questa *madre-cittadina-educatrice* (come preferisce definirla chi scrive) è tale sia in quanto madre biologica, essendo la prima istitutrice dei figli, sia in quanto donna, in particolare attraverso le attività femminili più diffuse – svolte spesso da nubili –: insegnante, giornalista, scrittrice. Questa donna emancipata grazie all'educazione – nell'accezione mazziniana che distingue come è noto istruzione ed educazione – e a una formazione umanistico-scientifica, pratica la cittadinanza attiva pur non avendone alcuna legittimazione e riconoscimento giuridici e, attraverso l'esercizio dei propri doveri, rivendica i propri diritti sociali e politici. Espressione di questo modello è il gruppo di redattrici del periodico «La donna» fondato nel 1868 dalla mazziniana e positivista Gualberta Alaide Beccari (1842-1906), pubblicato per ben un ventennio, redatto da sole donne e rivolto alle italiane.

La valenza politica della *madre fascista* perde la connotazione di cittadina, la donna non solo non ha diritto di voto, ma non ha più neanche la libertà di proclamarsi cittadina o rivendicare diritti come può fare la Beccari attraverso il suo giornale. Il rapporto del Fascismo e di Mussolini con le donne è, in realtà, complesso e mutevole nel tempo[5], ma dal 1926,

5 Ricordiamo che l'ascesa di Mussolini deve molto a delle donne emancipate e di sinistra, come la Sarfatti che gli cuce addosso l'abito del Duce (1926), che il partito fascista nel 1919 nel suo programma prevede il diritto di voto alle donne e che lo stesso Mussolini si esprime a favore ancora nel 1925. Il Fascismo, dunque, agli inizi convive con il

con la soppressione di tutti i partiti politici, fenomeno che imbavaglia la stampa nonché l'attivismo femminista delle socialiste e delle militanti comuniste, il Regime riconosce solo due movimenti femminili: quello fascista che viene incoraggiato e quello cattolico che viene tollerato. La storica De Grazia (1993: 351 e sgg) descrive il fenomeno di *politicizzazione senza cittadinanza* (espressione coniata da Rossi Doria, 1996: 30) attraverso il quale le donne occupano lo spazio pubblico ma sono del tutto subordinate alla gerarchia fascista come, in parallelo, al marito in famiglia. Ritorna centrale il ruolo della maternità come nel Risorgimento, ma si riduce a mera funzione biologica, questa volta a sostegno della forza nazionalista dello Stato, oggetto di pubblica esaltazione e funzionale alla campagna demografica annunciata da Mussolini nel discorso dell'*Ascensione* del 26 maggio 1927 con il quale si pone l'obbiettivo di passare da una popolazione di 40 milioni a una di 60 milioni. Il Duce adotta una politica anti-femminista, ma la donna, in quanto madre, diventa per la prima volta oggetto di politiche pubbliche, proprio in ottemperanza al progetto demografico ed eugenetico del Fascismo, con l'istituzione, tra le altre cose, dell'Opera nazionale maternità e infanzia nel 1925.

La madre cittadina nel pensiero politico dell'Ottocento (Mazzini, Morelli, Beccari)

È nel Risorgimento politico dell'Italia, per dirla con Chabod, quando «dal riformismo settecentesco, alla Verri, alla Filangieri, alla Genovesi, si trascorre alla 'volontà' rivoluzionaria di un Mazzini; che dal richiedere riforme in questo o quel settore, nell'amministrazione, nella vita economica, ecc. si passa a chiedere la libertà politica e l'indipendenza e poi l'unità politica della nazione» (1967: 58, 59), è in questo clima morale profondamente diverso, che la madre-cittadina acquisisce un ruolo fondamentale. D'altronde, se in contrapposizione alla ragione e all'univer-

femminismo borghese e con un altro movimento femminile, quello futurista, sprezzante del pericolo a cui corrispondono le fasciste squadriste della prima ora, ma con il consolidarsi del Regime entrambi i modelli femminili vengono messi al bando e completamente sostituiti da quello della donna morigerata madre di famiglia.

salismo illuministico, alla politica settecentesca che si fonda sul calcolo aritmetico che considera l'Europa una scacchiera su cui muovere figure (le grandi potenze) e pedine (i piccoli e medi Stati) ignorando totalmente le aspirazioni dei popoli, se in contrapposizione alle leggi e riforme comuni a tutti, a connotare la nazione sono il sentimento, la fantasia, la passione, l'individualismo, i costumi che differenziano popolo da popolo, gli affetti, come ci ricorda sempre Chabod (1967: 59, 60), chi meglio della donna, alla quale puntualmente sono riconosciute queste caratteristiche, può rappresentare e veicolare il sentimento nazionale? Alla donna viene, infatti, attribuita proprio questa funzione, ovvero educare all'amore per la patria i figli (ispirandone, quindi, l'identità nazionale), spronare al valor patrio il proprio uomo, farsi esempio vivo nel dolore composto derivante dalla perdita dei propri affetti per aver abbracciato le armi, contribuire con l'azione diretta alla libertà e all'unità nazionale.

Come sottolinea Tafuro (2011: 43), con le riforme attuate da Pio IX nel 1846-47 e la partecipazione delle donne ai rituali patriottici – il cui linguaggio non è quello dei diritti individuali dell'89, ma dei doveri –, in un'atmosfera che crea continuità tra la politica nazionale e la religione, che genera il carattere sacro ed etico della nazione, si legittima l'ingresso delle donne nella sfera pubblica, proprio perché avviene attraverso simboli a loro familiari, quelli del culto religioso. Una partecipazione accettata dal movimento nazionale che promuove l'immagine della «'madre virtuosa', il cui ruolo di educatrice di buoni cittadini e valorosi patrioti formati nella qualità di *pietas* e dedizione al bene comune» (ivi: 47) risponde all'esigenza di virilizzare gli italiani e disciplinare le italiane. A favorire l'ingresso delle donne nel movimento nazionale è anche il carattere municipale che assume la mobilitazione, «la città si presentava come una 'piccola patria' all'interno della quale le donne godevano di una particolare cittadinanza, che pur non conferendo loro alcun diritto individuale, consentiva comunque di essere presenti nella comunità urbana tramite i circuiti familiari, le pratiche sociali» (ivi: 43).

La nazione, come afferma Chabod, non è più solo sentimento, diventa anche volontà (la cui espressione è rappresentata dalla volontà generale teorizzata da Rousseau), diventa patria. Con Rousseau alla nostalgia per le tradizioni, subentra la progettualità, l'aspirazione, per il

futuro, di una condizione in cui gli uomini saranno felici e liberi, «la 'volontà' di 'creare' un fatto nuovo, vale a dire uno Stato fondato sulla sovranità popolare, e quindi – il trapasso è inevitabile – ad uno 'Stato nazionale'» (Chabod, 1967: 56), che in pieno Risorgimento è il principio di nazionalità, ovvero l'applicazione in campo politico dell'idea di nazione. La politica acquista pathos religioso, la patria diventa sacra, coloro che versano il proprio sangue per la libertà e l'indipendenza della patria diventano martiri (ivi: 61, 62). Ed ecco Mazzini in *Ai giovani d'Italia* (1859): «la Patria è una *Missione*, un *Dovere comune*. La Patria è la vostra vita collettiva, la vita che annoda in una tradizione di tendenze e di affetti conformi tutte le generazioni che sorsero, operarono e passarono sul vostro suolo… la Patria è prima di ogni altra cosa la *coscienza* della Patria. […] La Patria è la fede nella Patria. Quando ciascuno di voi avrà quella fede e sarà pronto a suggellarla col proprio sangue, allora solamente voi avrete la Patria…» (Mazzini, LXIV: 165-166). Le donne durante il Risorgimento sintetizzano il *sentimento* e la *volontà* che Chabod attribuisce alla nazione, educano i martiri alla loro missione e si mobilitano loro stesse. La madre-cittadina risorgimentale e dell'Italia unita è espressione di quella «tradizione di affetti conformi tutte le generazioni» enunciata da Mazzini: sia Cairoli che Beccari, infatti, acquisiscono il loro sentimento patriottico dalla famiglia e Beccari lo esplicita nelle sue *Note Biografiche* «All'amore di patria più puro e santo era stata informata la mia educazione, e fin dall'infanzia io le avevo donato tutta l'anima mia, sentendomi felice che per essa io fossi ancora in culla sacrata al martirio», facendo riferimento all'esilio del padre.

Mazzini delinea, seppure in modo non organico, il ruolo della donna, in particolare in *Dei doveri dell'uomo* (1860): ispiratrice del proprio uomo, con il quale è posta su un piano paritario, educatrice dei figli all'amor di patria. Egli scrive «[La donna è] per ciascuno di noi l'iniziatrice dell'avvenire. […] Amate, rispettate la donna. Non cercate in essa solamente un conforto, ma una forza, una ispirazione, un raddoppiamento delle vostre facoltà intellettuali e morali. […] Sotto l'aspetto d'uomo o di donna, s'incontrano tutti i caratteri che distinguono l'Umanità […] tendenza sociale, capacità d'educazione, facoltà di progresso […] ivi esiste […] eguaglianza quindi di diritti e doveri» (LXIX:

71-74). Beccari nell'editoriale del primo numero del periodico «La donna» in cui ne illustra il progetto di educazione della cittadina italiana, richiama il maestro: «Missione di donna è angelo di conforto, consigliere, inspiratore dell'uomo» (1868a) e ancora in un numero successivo: «La donna dev'essere l'iniziatrice dell'avvenire di ogni nazione» (1868b). Mazzini, dunque, ispira alle donne i binomi emancipazione-doveri, emancipazione-educazione all'amore di patria che eredita Beccari. In una lettera a Eleonora Burelli del 31 luglio 1865, Mazzini scrive «se volete affrettare la vostra emancipazione [...] meritate amando la patria, insegnando ad amarla».

Ma l'immagine della madre educatrice, istruita al sapere scientifico, che insieme alla scienza può avere un ruolo fondamentale nel rinnovamento della nazione attraverso l'educazione del cittadino, è compiutamente elaborata da Morelli nel testo *La donna e la scienza considerate come soli mezzi atti a risolvere il problema dell'avvenire*, pubblicato nel 1861, che ha due successive riedizioni, l'ultima nel 1869 con il titolo *La donna e la scienza o la soluzione del problema sociale*.

Nel salentino l'idea di progresso dell'umanità, alla base del pensiero democratico mazziniano, si fonda con la fede nella cultura e nel progresso scientifico. Per Morelli i principi della scienza non sono oscuri e indecifrabili, ma possono essere compresi dal «senso commune colla riflessione dello spirito sui propri fenomeni» (1869: 39). Egli già nel precedente lavoro del 1858, *Il sistema della riflessione*, combatte le teorie che muovono dall'astratto e afferma che la conoscenza deve avvenire attraverso l'esperienza del sensibile, per poi poter giungere a formulare l'intellegibile. Attraverso la scienza anche la donna potrà evolversi dalla natura alla cultura, poiché la scienza, spiegando con semplicità le leggi fondamentali della vita, svela ciò che si è e ciò che si deve fare, «onde conseguire il fine ultimo della nostra destinazione» (ivi: 80). E la donna per Morelli ha una triplice missione: «di crear l'uomo, di educarlo, e di muoverlo da che nasce fino a che muore» (ivi: 43), generare quindi l'uomo, educarlo e ispirarlo per tutta l'esistenza, le stesse funzioni che la madre-cittadina ha nel Risorgimento e nel post-Risorgimento.

Sono gli anni delle teorie evoluzionistiche di Darwin a cui seguono quelle criminologiche e mediche dei Lombroso e Mantegazza, in cui si

afferma sotto un profilo scientifico la convinzione della superiorità fisica e mentale dell'uomo, mentre la donna è ritenuta debole e inferiore proprio a causa della sua predisposizione alla maternità. Morelli contesta gli studi frenologici e fisiognomici che fanno dipendere l'intelligenza superiore dell'uomo dalle dimensioni del suo cranio (per Mazzini e Morelli è la diversa educazione a rendere diseguali). La donna al contrario possiede doti straordinarie, quali la curiosità e la loquacità, fin là criticate perché associate a frivolezza e superficialità, e invece determinanti per il suo accesso alle conoscenze scientifiche.

Vi è convergenza di pensiero con Mazzini nella interrelazione tra educazione, emancipazione e progresso. La donna e la scienza sono la soluzione dei problemi sociali e dell'avvenire dello Stato italiano, poiché l'identità nazionale passa attraverso l'emancipazione. Morelli considera la maternità non come esclusivo atto biologico ma soprattutto come atto creativo, la donna è dotata di potenza creatrice e per meglio adempiere al suo ruolo di educatrice deve accostarsi a ogni forma di sapere. Ed è la riforma dell'educazione per le donne che fa di una nazione una vera democrazia. Una donna così rigenerata può educare e indirizzare gli uomini e gli eventi verso il *bene sociale e politico*. Una madre-cittadina per la quale sin dal 1867 (e poi ripetutamente fino alla sua morte) Morelli presenta disegni di legge al Parlamento italiano a favore della sua emancipazione giuridica e politica. Battaglie che verranno pubblicizzate e sostenute dalle redattrici del periodico «La donna».

Il pensiero di Morelli trova attuazione pratica proprio nel gruppo di redattrici che si riuniscono intorno a Beccari, per le quali educare la donna significa trasmetterle tutto lo scibile umano (dalla storia, all'astronomia, all'igiene, alla geografia, alla fisica, che sono oggetto degli articoli pubblicati, quelli di fisica, per esempio, sono a firma di Anna Maria Mozzoni), affinché possa, al contempo, contribuire alla formazione di validi cittadini diventando la vera genitrice – reale e simbolica – dell'identità nazionale e rivendicare i propri diritti civili e politici.

Il culto del ruolo dell'educazione come strumento fondamentale per l'emancipazione politica e sociale si ritrova già nel sottotitolo del giornale: «Periodico d'educazione». Si fondono l'eco di Mazzini e di Morelli in queste parole della Beccari: «Fra i molti consigli che vado rice-

vendo, più volte mi si è ripetuto quello di non intitolare la Donna, periodico d'educazione. Ho sempre risposto ciò di cui sono convinta, che, cioè, il mio periodico era veramente tale quale s'intitolava, perché esso vagheggia un'educazione sociale del tutto rinnovata. [...] Tutto è questione d'educazione. I più ardui problemi sociali non attendono la loro soluzione se non dall'educazione individuale e collettiva» (1878).

Il mezzo per educare e diffondere principi è la stampa, irrinunciabile nella costruzione dell'identità nazionale, per Mazzini e per Beccari, come emerge dai loro scritti (Bufano 2012: 167, 172, 173). La missione del periodico e del gruppo di redattrici è enunciato nell'editoriale del primo numero pubblicato nel 1868: «L'Italia fu fatta coll'armi, collo studio e il lavoro conviene consolidarla; perciò è di mestieri che ognuno, quale ebbe la felicità di nascere sotto il suo cielo, alacre vi concorra. E la donna non dev'essere da meno dell'uomo in questo compito santo: nella sua mente Dio accese la scintilla dell'intelligenza, nel suo cuore pose il germe d'ogni nobile sentimento. Missione di donna è angelo di conforto, consigliere, inspiratore dell'uomo [...] La donna buona, saggia, onesta, cittadina, laboriosa, è lo impulso alla civilizzazione d'un popolo [...] a questo scopo tenderebbe il giornale che noi donne verremo ora pubblicando. [...] parleremo de' doveri e de' diritti della donna; porgendo la verità sotto la sua vera forma, mostreremo ch'ella, se vuole, è capace di adempiere il proprio dovere, e così facendo rivendicare i propri diritti» (Beccari, 1868a).

Il ruolo della donna e la maternità nel pensiero e nella politica fascista

Ruolo materno (biologico o simbolico), educazione (scienza/conoscenza), stampa. Il Fascismo riprende questi elementi riproponendoli in modo differente. Alla stampa che svolge una funzione di educazione durante l'Ottocento, subentrano nuovi strumenti di comunicazione (radio, pubblicità) finalizzati alla propaganda, utilizzati per diffondere l'immagine della donna-madre che ne recupera la funzione risorgimentale biologica e di offerta dei figli alla patria, piegata alle esigenze di un'identità *nazionalista*. Tra le immagini diffuse vi sono quelle delle

donne che allattano al seno, la cui elaborazione teorica può essere rintracciata in Rousseau che rilancia l'allattamento naturale in opposizione al costume settecentesco di ricorrere alle balie, la cui Sophie è madre cittadina virtuosa, educata alla cura di Èmile e dei figli. «Lo scopo della vita di ogni donna è il figlio. [...] La sua maternità psichica e fisica non ha che questo unico scopo»: così si legge in un manuale di igiene, divulgato dal Regime alla fine degli anni '30 come ricorda Miriam Mafai (1987: 34).

La madre fascista non ha più neanche il ruolo di educatrice. La riforma della scuola Gentile, improntata su due precisi obiettivi: inculcare nei giovani l'ideologia dello stato fascista e selezionare e promuovere l'élite, è dichiaratamente anti-femminile. Alle donne viene precluso lo studio e l'insegnamento di molte materie, come lettere, latino, greco, storia e filosofia, a favore di una pedagogia differenziale, perché «la donna può fare tutto quello che può fare l'intelligenza maschile, ma fino ad una certa misura», poiché non possiede la «potenza di pensiero» e la capacità di «invenzione originale», come avrà modo di ricordare tra gli altri Pende ancora nel 1941.

Lo stesso Mussolini, il 15 maggio 1925 nel suo discorso *Per il voto alle donne*, così si esprime «Non divaghiamo a discutere se la donna sia superiore o inferiore; constatiamo che è diversa [...] io credo [...] non abbia grande sintesi, e che quindi sia negata alle grandi creazioni spirituali» per giungere nel 1932, quando ormai il voto è abolito in Italia, ad affermare: «La donna deve obbedire [...] se le concedessi il diritto elettorale mi si deriderebbe. Nel nostro Stato essa non deve contare» (Ludwig, 192: 166).

Negando alla donna qualsiasi capacità come educatrice, la riforma della scuola, produce una vera e propria defeminilizzazione del corpo insegnante in nome della virilità del popolo italico che necessita appunto di un'*Educazione virile* (Pompei, 1932; Meldini, 1975: 195-198), a cui si accompagna il processo di *familiarizzarione* della donna nel tentativo di rifondare la famiglia precapitalistica (Meldini, 1975: 56).

La donna del Regime è, infatti, una donna virtuosa, schiva del potere e dedita alla famiglia e alla riproduzione. La propaganda è prolifica in questo senso, sia attraverso i nuovi media che attraverso la pubblicisti-

ca, i cui titoli sono espliciti: *La nutrice ruspante*, *L'ideale di donna fascista*, *Un inno alla verginità e alla maternità*, *Tornino le donne al loro posto* (Meldini, 1975: antologia). Costanti le esortazioni del Duce: «La donna deve obbedire, badare alla casa, mettere al mondo figli», «Le donne devono mettere cibo in tavola e fabbricare carne da cannoni», «La guerra sta all'uomo come la maternità alla donna». Una visione accolta e sostenuta dalle stesse fasciste: «Le gioie della donna sono soprattutto le gioie altruiste, riflesse in altrui, dell'amore, del matrimonio, della maternità» (Sarfatti, 1933: 65).

Ma se la carica ideologica di cui viene investita la figura materna ha la finalità di negare un suo specifico e autonomo ruolo politico, alle *madri romane* si chiedono comunque comportamenti virili, «saldamente modellati sulla coraggiosa disponibilità al sacrificio che deve caratterizzare i maschi della nazione. Tale disponibilità è parte del compito educativo che spetta alle madri italiane, riassunte nella figura archetipica della Madre-patria» (Banti, 2011: 185). Gli stessi fanciulli sono indottrinati sul ruolo materno: «la tua mamma [...] Educa i suoi figli al lavoro, alla religione, al dovere; dà loro quotidiano esempio di sacrificio [...], è devota al campo, alla famiglia, ai suoi doveri» (Pompei, 1932: 5).

Alla base dell'affermarsi dell'ideologia fascista della donna e della famiglia vi sono il pensiero politico di Mussolini e l'eugenetica che in qualche modo raccolgono l'argomento biologistico della differenziazione congenita dei sessi dei positivisti, l'antifemminismo cattolico e le correnti irrazionalistiche e nazionaliste italiane e francesi (Meldini, 1975: 26-39).

Partendo dall'evoluzione della specie di Darwin, il cugino, Francis Galton, nel 1883, conia l'eugenica (o eugenetica): ovvero «la scienza del miglioramento del materiale umano» attraverso «lo studio degli agenti socialmente controllabili che possono migliorare o deteriorare le qualità razziali delle generazioni future, sia fisicamente che mentalmente» (Cassata, 2006: 9) che condurrà a politiche statali interventiste con connotazioni razziste e invasive nella Germania di Hitler. In Italia, invece, l'eugenetica si fonda sulla demografia strategica di Corrado Gini e sul costituzionalismo biotipologico di Nicola Pende, il primo si occupa infatti di masse, di popolazioni, di demografia, il secondo di definizione

dei *biotipi* individuali a partire dalle indicazioni dell'endocrinologia (ivi: 143, 144).

Mussolini avvia il piano di potenziamento demografico, tra la fine degli anni Venti e gli anni Trenta, inibendo il celibato e il matrimonio tardivo, punendo le pratiche contraccettive e l'interruzione di gravidanza che diventa reato contro lo Stato, incoraggiando il matrimonio e le nascite e la creazione di famiglie numerose. Tra i fasti imperialisti del Ventennio, si annoverano le cerimonie presiedute dal Duce, con le quali le madri più prolifiche ottengono riconoscimenti ufficiali e premi, nel 1933 viene istituita la Giornata della Madre e del Fanciullo che ha come ricorrenza il 24 dicembre con la finalità di accostare «la madre italiana alla Madre di Dio, alla castità della Vergine, alla gioiosa nascita di Gesù, al supremo sacrificio dell'unico figliolo» (De Grazia, 1992: 107). Per la rigenerazione biologica della razza, Mussolini ritiene sufficiente garantire l'igiene e la puericultura attraverso la mediazione dell'Opera Nazionale per la Maternità e l'Infanzia introducendo per esempio la medicalizzazione del parto, incentivando studi per individuare le caratteristiche fisiologiche della fertilità femminile. L'Opera ha tra le sue funzioni quelle di tutelare la madre e il bambino, offrendo servizi alle donne e ai bambini senza famiglia, ridurre la mortalità infantile e prevenire le malattie educando alle norme igieniche, mettere ordine nella famiglia prevenendo l'abbandono dei bambini, legittimando le unioni irregolari, incentivando i padri al riconoscimento dei figli illegittimi. Una politica che determina un notevole sviluppo.

Come sostiene De Grazia (1992: 17, 18) il Regime, infatti, è attraversato dal conflitto tra ansia di modernità e desiderio di restaurazione. Se vuole riportare le donne al focolare domestico, confinarle al loro destino di madri e restaurare l'autorità patriarcale, di fatto la mobilitazione di massa e la modernizzazione dei servizi sociali finisce con l'intaccare la concezione tradizionale della donna e della famiglia.

Ma è altrettanto innegabile che dal Risorgimento al Fascismo rimane costante la centralità attribuita al ruolo della maternità nella mitografia nazionale, nella costruzione dell'identità nazionale, concettuale e fisica, poiché imprescindibile è la funzione riproduttiva della donna volta a garantire la linea genealogica sulla quale si fonda lo Stato-nazione,

prima, e la politica demografica e la rigenerazione biologica della razza volute dal Fascismo, poi. Una funzione che si accompagna sempre alla consapevolezza che la sua progenie appartiene alla patria e che a questo sentimento di totale dedizione deve educarla.

Bibliografia

AA.VV. (1984-1985), *L'emancipazione femminile nel pensiero mazziniano. Atti del Convegno di studi promosso dal Comitato regionale per l'Emilia-Romagna dell'Associazione Mazziniana Italiana (Bologna, 13-14-15 novembre 1981)*, in «Bollettino del Museo del Risorgimento», n. 29-30, pp. 77-221.

Banti, A. M. (2011), *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Bari.

Beccari, G.A. (1868a), *Programma*, in «La Donna», 12 aprile, n. 1

Beccari, G.A. (1868b), *Dei doveri e dei diritti della donna*, in «La Donna», 21 giugno, n. 11.

Beccari, G.A. (1878), *Alle mie associate*, in «La Donna», 15 ottobre, n. 1.

Bertolotti, C. (2012, a cura di), *La repubblica, la scienza, l'uguaglianza*, FrancoAngeli, Milano.

Bufano, R. (2012), *L'influenza di Mazzini sul periodico 'La donna' (1868-1891)*, in F. Taricone, R. Bufano (2012, a cura di), pp. 147-183.

Bufano, R. (2016), *Salvatore Morelli: il deputato delle donne*, in Bufano, R. (2016, a cura di), *Stato Nazione Cittadinanza. Studi di pensiero politico in onore di Leonardo La Puma,* Milella, Lecce.

Cassata, F. (2006), *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Chabod, F. (1967), *L'idea di nazione*, a c. di A. Saitta e E. Sestan, Laterza, Bari.

Conti Odorisio, G. (1980), *Storia dell'idea femminista in Italia*, Eri, Torino.

Conti Odorisio, G. (1992), *Salvatore Morelli (1824-1880): emancipazione e democrazia nell'Ottocento europeo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Conti Odorisio G. (2005), *Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico*, Aracne, Roma.

Conti Odorisio, G. e Taricone F. (2008), *Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo*, Giappichelli, Torino.

D'Amelia, M. (1997, a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Bari.

de Grazia, V. (1993), *Le donne nel regime fascista*, Marsilio, Venezia.

Gazzetta, L. (1994), *Madre e cittadina. Una concezione dell'emancipazione alle origini del primo movimento politico delle donne in Italia*, in «Venetica», 3, pp. 133-161.

Gazzetta, L. (2012), *«Sposa, madre, cittadina impareggiabile». Il mazzinianesimo femminile tra maternità e cittadinanza*, in Bertolotti, C. (2012, a cura di), pp. 45-64.

La Puma, L. (2008), *Giuseppe Mazzini. Democratico e riformista europeo*, Olschki, Firenze.

Ludwig, E. (1932), *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano.

Mafai, M. (1987), *Pane nero*, Milano, Mondadori.

Martucci, R. (2002), *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Carocci, Roma

Mazzini, G. (1859), *Ai giovani d'Italia*, in *Scritti editi e inediti*, Edizione nazionale, Imola 1906-1961 (EN), LXIV.

Mazzini, G. (1860), *Dei doveri dell'uomo*, in *EN*, LXIX.

Mazzini, G. (1865) lettera a Eleonora Burelli 31 luglio, Epistolario, in *EN*, A. VI.

Meldini, P. (1975), *Sposa e madre esemplare. Ideologia politica della donna e della famiglia durante il fascimo*, Guaraldi, Rimini-Firenze.

Morelli, S. (1858), *Il sistema della riflessione scoperto come unico mezzo metodico a produrre la vera scienza dell'umanità*, Tipografia A. De Simone, Lecce.

Morelli, S. (1869), *La donna e la scienza o la soluzione del problema sociale*, III ed. (I ed.: 1861), Società Tipografico-Editrice, Napoli.

Mussolini, B., *Scritti e discorsi,* Hoepli, Milano, 1934.

Pende, N. (1941), *Femminilità e cultura femminile*, in «Gerarchia», maggio.

Pisa, B. (1982), *Venticinque anni di emancipazionismo femminile in*

Italia. Gualberta Alaide Beccari e la rivista "La Donna" (1868-1890), Quaderni della FIAP, Roma.

Pompei, M. (1932), *Educazione virile*, in «Critica fascista», 16, pp. 306-307.

Pompei, M. (1932), *Tua madre fascista*, in «Gioventù fascista», 20 giugno.

Romani, G. (2002), *Interpreting the Risorgimento: Alessandro Blasetti's 1860 and the Legacy of Motherly Love*, in «Italica», LXXIX, 3, pp. 391-404.

Rossi Doria, A. (1997), *L'avvento del voto alle donne in Italia*, in M. A. Selvaggio (1997, a cura di), pp. 25-43.

Rousseau, J.-J. (2005), *Il contratto sociale*, con un saggio introduttivo di R. Derathé, Einaudi, Torino.

Rousseau, J.-J. (2000-2002), *Emilio o dell'educazione*, 2 voll., Fabbri, Milano.

Sarfatti, M. (1926), *Dux*, Mondadori, Milano.

Scaramuzza, E. (2010), *Politica e amicizia. Relazioni, conflitti e differenze di genere (1860-1915)*, FrancoAngeli, Milano.

Selvaggio, M. A. (1997, a cura di), *Desiderio e diritto di cittadinanza. Le italiane e il voto*, La Luna, Palermo.

Tafuro, A. (2011), *Madre e patriota. Adelaide Bono Cairoli*, Firenze University Press, Firenze.

Taricone, F. (2003), *Teoria e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, Università degli studi di Cassino, Cassino.

Taricone, F. e Bufano, R. (2012, a cura di), *Pensiero politico e genere dall'Ottocento al Novecento*, Amaltea, Melpignano.

15

Appunti sull'associazionismo nell'Europa di Mazzini e Tocqueville

di Anna Rita Gabellone

Il problema dell'associazionismo fra Mazzini e Tocqueville

Nel pensiero politico europeo, tra il XVIII e il XIX secolo, assume rilievo la categoria di associazione, corrispondente al diffondersi di una prassi corrispondente. Tra i maggiori teorici europei dell'associazionismo possiamo sicuramente ricordare Giuseppe Mazzini ed Alexis Tocqueville.

Mazzini – in un orizzonte segnato dalla riflessione del socialismo utopistico da Saint-Simon a Proudhon – vede nell'associazionismo il cardine del suo interclassismo. La patria pre-esiste allo Stato, pur trovando in esso il suo compimento; ma nella Repubblica la contrapposizione tra le classi potrà essere superata, anche con lo sviluppo dell'associazionismo.

Mazzini riconosce i meriti del sansimonismo «nell'aver contemplato i principi di democrazia e associazione», che erano stati però in seguito violati «da gravissime distinzioni gerarchiche».

Dal 1823, negli scritti della *Giovine Italia*, Mazzini caratterizza in senso politico l'associazionismo. In particolare nello scritto *D'alcune cause che impedirono finora lo sviluppo della libertà in Italia*, afferma che: «L'epoca passata è stata contrassegnata dallo scetticismo, e dal materialismo, formulanti entrambi una visione del mondo imperniata sull'individuo [...] all'epoca individuale deve succedere l'epoca sociale per la quale è necessaria l'esistenza e l'ammissione di un principio nella cui fede gli uomini possono riconoscersi, affratellarsi, associarsi, di un prin-

cipio che avendo a stabilire un vincolo d'associazione tra gli uomini deve costituire per tutti un'eguaglianza di natura, di missione, d'intento» (Mastellone, 2004: 134).

Il percorso compiuto da Mazzini nel definire sempre più chiaramente la nozione di associazione, secondo Leonardo La Puma, si traduce in una «tappa essenziale perché è l'uso correlato di associazione e progresso a determinare elementi ontologici, statutari, costitutivi della natura umana» (La Puma, 2004: 80).

Il diritto di associazione, configurandosi tra i diritti che principalmente connotano le società liberali e democratiche, si impone in particolar modo in Francia e qualche anno dopo anche in Italia. L'associazionismo in tutte le sue forme diventa alternativamente una *conditio sine qua non* della democrazia (Rota Ghibaudi, 1992: 177).

Secondo Salvo Mastellone, il progetto politico di Mazzini si fondava su tre finalità: libertà politica, associazione sociale e uguaglianza civile. In questa prospettiva, il genovese fonda, nel 1831, la *Giovine Italia* e, dopo tre anni, la *Giovine Europa*, finalizzata, nello specifico, alla costruzione di un'identità nazionale ed europea (Hearder, 1983). Per Mastellone, la *Giovine Italia* era caratterizzata da un progetto politico programmato su una fitta rete di associazioni, con finalità pedagogiche. In ragione di ciò l'associazione dei popoli avrebbe dovuto portare un ordine nuovo[1]. Per il genovese, l'associazione europea non poteva non essere una federazione di repubbliche nazionali.[2]

Nel 1840 il progetto europeo mazziniano si diffonde nel panorama politico internazionale, proprio quando viene pubblicata la seconda parte della *Démocratie en Amérique*. In quest'opera, Alexis Tocqueville sostiene, com'è noto, che la trasformazione in atto della società civile

1 Il 10 luglio 1831, Mazzini, rivolgendosi a Giuseppe Giglioli, scrive che nelle associazioni non vi sono gerarchie di gradi né simboli, ma una fratellanza di giovani che s'uniscono a lavorare in comune con franchezza, sincerità e confidenza. L'obiettivo primo di questa associazione è «il miglioramento delle classi più numerose e più povere» e tende all'uguaglianza dei cittadini. Cfr. Mastellone (2004).

2 Il principio di associazione faceva parte della dottrina sansimoniana ed era stato accolto dai repubblicani, i quali sostenevano che i mali potevano essere vinti con la stampa e l'associazione: la stampa illumina, l'associazione fortifica, la stampa denuncia gli abusi, l'associazione li vince attraverso la solidarietà (Mastellone, 2004: 78).

americana è da ricercare non soltanto nell'uguaglianza, ma anche nella libertà (Tocqueville, 1838).

Il movimento associazionista si può compiere per Mazzini con la Repubblica e per Tocqueville con la Federazione. Secondo il politico francese, infatti, il diritto d'associazione rappresenta il potere di riunirsi in assemblea. Di conseguenza la libertà d'associazione diventa garanzia necessaria contro la tirannide della maggioranza: infatti, anche le minoranze hanno il diritto di esprimersi. Inoltre, egli ritiene che il movimento associazionista non può esimersi dall'uso della stampa: quando un'opinione è sostenuta da un'associazione essa assume una forma più netta e precisa. Allo stato dei fatti, non esiste associazione democratica che non abbia un rapporto diretto con un giornale.

Concorde con Mazzini, Tocqueville afferma che nei paesi dove le associazioni sono libere, le società segrete sono sconosciute; infatti l'uomo, dopo aver ottenuto la libertà di agire come individuo, combina naturalmente le sue azioni con quelle dei suoi simili con intenti comuni. Il diritto di associazione è quasi altrettanto inalienabile quanto la libertà individuale; ogni democrazia presuppone cittadini che, pur rimanendo indipendenti per non cadere nell'impotenza della loro azione, devono sostenersi reciprocamente. La politica, secondo lo studioso, tende da sempre all'associazione perché insegna ai cittadini la necessità di unirsi per non vivere in solitudine. Un'associazione politica stabilisce una valida strategia da cui possa derivare un'attività influente per realizzare le necessità del popolo. Pertanto le associazioni devono riuscire a sostenere l'uguaglianza delle condizioni nelle democrazie dove «la scienza dell'associazione è la scienza madre» (Tocqueville, 1838: 178). Le associazioni politiche diventano scuole gratuite, in cui tutti i cittadini comprendono la necessità di sostenersi reciprocamente. L'associazionismo rappresenta quindi un mezzo attraverso cui gli uomini possono collaborare per raggiungere gli obiettivi che si propongono.

La libertà di associazione nel campo politico è favorevole al benessere e anche alla tranquillità dei cittadini. Per Tocqueville l'autonomia può permettere ad ogni associazione di esprimere democraticamente la propria volontà; per la difesa dell'autonomia occorre stabilire fra queste 'comunità' legami federativi. Le associazioni democratiche sostengono

il federalismo come una forma di governo fondata proprio su una nuova concezione di popolo che chiede, prima di tutto, il suffragio universale; quindi, la Repubblica popolare deve avere necessariamente un ordinamento federativo[3].

L'associazionismo può favorire la diminuzione dei costi della vita e può permettere alla classe operaia di sottrarsi allo sfruttamento oppressivo. Di conseguenza gli operai associati possono chiedere la continuità del lavoro e una giusta redistribuzione. La libertà di associazione, allora, diventa la base della vita civile democratica, perché da un lato è garanzia contro il potere assoluto e arbitrario; dall'altro diventa diritto dei cittadini. L'associazionismo contribuisce a formare l'identità di un gruppo con cui poter condividere valori e principi comuni, espressi attraverso un unico ordinamento legislativo. Infatti, le associazioni costruiscono la loro identità attraverso la condivisione della legge.

Nella *Storia della Democrazia in Europa* Salvo Mastellone sostiene che, dopo il 1848, è necessario ripercorrere le vicende delle associazioni nei diversi paesi per interpretarle in chiave politica (Mastellone, 1986). La pluralità e la varietà delle associazioni, che solo un regime libero consente e lascia prosperare, sono per un verso il terreno di cultura dello spirito democratico, l'ambiente più favorevole all'educazione civica, necessaria alla sopravvivenza e allo sviluppo della democrazia; e, per altro verso, il fondamento di legittimità del governo democratico.

La libertà di associazione diventa la base della vita civile e democratica sia perché garanzia contro il potere assoluto ed arbitrario; sia per l'esercizio dei diritti dei cittadini che scelgono una propria associazione attraverso la convocazione dell'assemblea, la discussione dei punti all'ordine del giorno e l'elezione del comitato direttivo. L'associazionismo anticipa l'estensione dei diritti elettorali, prevede un corpo elettorale composto da tutti i soci, un consiglio direttivo sottomesso alla

3 Il federalismo di Proudhon e di Ferrari è un fenomeno storico legato all'idea di associazione democratica. Il contratto di federazione deve assicurare più importanza alle associazioni che allo Stato e il sistema federativo, quale politica del progresso, avrebbe permesso al contratto sociale di divenire realtà. In ragione di ciò, l'associazionismo popolare spinge, dopo il 1848, l'Europa occidentale verso la democrazia, come forma di vita civile.

decisione dell'assemblea generale, organi di controllo per le spese di gestione e un ordinamento interno fondato sul rispetto della maggioranza[4]. L'associazionismo rappresenta quindi, un movimento «dal basso» di carattere democratico, confermato dalla diffusa e costante fiducia nell'assemblea[5].

I fautori del sistema democratico sostengono che la partecipazione dei lavoratori alla vita delle associazioni abbia educato la coscienza civile, conferendo quella dignità politica che spesso le leggi elettorali negano loro. L'associazionismo, inoltre, ha favorito lo sviluppo dell'istruzione, sollecitando i soci a leggere e a scrivere, a discutere e a protestare, diventando quindi promotore di dibattito e partecipazione politica popolare per la conquista dei diritti sociali.

Associazionismo femminile

All'interno del movimento associazionista europeo, sviluppatosi in questo periodo, non si può di certo trascurare il ruolo delle associazioni femminili per l'emancipazione sociale. Questo tema è stato affrontato da Fiorenza Taricone (2008). La studiosa esamina il movimento associazionista femminile attraverso il principio della libertà, come asse portante dei sistemi democratici sorti in questo momento storico.

Abbiamo fin qui precisato che il movimento associazionista svolge una funzione di mediazione tra la società civile e lo Stato: inoltre, consente all'individuo di prendere consapevolezza del proprio ruolo nella società. In questo contesto generale le associazioni femminili esercitano un ruolo determinante perché ripercorrono una «sociabilità di fatto»

4 Nello *Statuto della Fratellanza fra gli artigiani* di Arezzo (1862) si legge: «Oggi non v'ha alcuno che possa mettere in dubbio che l'associazione è giovevole al benessere della classe popolana, e che l'avvenire delle moltitudini è racchiuso nel principio d'associazione (...)».

5 Era l'assemblea dei soci che eleggeva il consiglio direttivo ed era l'assemblea dei soci che controllava l'operato del consiglio direttivo; l'assemblea generale era tanto organo decisionale con potere legislativo quanto corpo elettorale con eguaglianza di diritti. Per questo rispetto dei compiti dell'assemblea riscontrabile in quasi tutti gli statuti, l'associazionismo fa parte della storia della democrazia europea.

da sempre presente nella vita femminile, nei suoi momenti comunitari come: i salotti, il mercato o i caffè letterari (Taricone, 2008). L'associazionismo femminile si costituisce in maniera formale: è richiesta la conoscenza delle regole per redigere lo statuto e registrarlo presso un notaio, tenere un'assemblea e compilare il verbale, tutte mansioni che rappresentano un salto di qualità notevole per l'emancipazione delle donne. In questo modo, confrontandosi con la realtà istituzionale e giuridica, molte donne prendono coscienza dei loro condizionamenti, dei limiti personali e delle norme che sanciscono la loro incapacità giuridica. L'esame del fenomeno politico dell'associazionismo, pertanto, non può non comprendere anche quello femminile.

L'associazionismo femminile con il suo ruolo attivo nella vita politica, non solo stabilisce occasioni di iniziative collettive, ma sviluppa la coscienza individuale e le potenzialità personali. Per riprendere le parole della Taricone: «per molte donne militare in un'associazione ha comportato una rivoluzione mentale; per ognuna ha rappresentato un'attestazione di esistenza e ha significato l'acquisizione di una scansione sociale del tempo al di fuori delle pareti domestiche o del tempo strettamente lavorativo deciso da altri» (Taricone, 2008).

Il nascere e il consolidarsi dell'associazionismo femminile deve ovviamente molto all'ispirazione mazziniana: esso innesca una contraddizione positiva rendendo visibile l'asimmetria della cittadinanza fra i due sessi e ponendo il problema delle esigenze di eguaglianza tra i cittadini, infatti, l'emancipazione si basa su pari diritti e doveri (Mascilli Migliorini, 1994: 244).

Nelle associazioni femminili si ritrovano tutte le caratteristiche e le potenzialità ricordate, con talune differenze: mentre per gli uomini il riconoscimento della cittadinanza politica sarebbe potuto avvenire con una graduale democratizzazione della società (con l'allargamento della capacità elettorale, come si è verificato in Italia, dopo il 1876, con la salita al potere della Sinistra); per le donne, invece, l'esercizio democratico all'interno delle associazioni è un fenomeno esterno, irripetibile al di fuori. L'esclusione dal suffragio è prevista non in base al censo, all'alfabetizzazione, alla maggiore età, ma in base al «genere», che finirà per costituire il collante principale del rivendicazionismo femminile. L'asso-

ciazionismo è quindi realmente una palestra per l'esercizio di una cittadinanza che al di fuori, non può essere «allargata», ma del tutto teorizzata.

Il 1848 segna una svolta anche per l'Italia, in cui si prepara il terreno nel quale anche le associazioni femminili abbiano una eco.

L'associazionismo, quale movimento europeo, secondo le statistiche del decennio 1850-60, ottiene uno sviluppo sorprendente: se il numero delle società raddoppia, quello degli associati risulta decuplicato.

Il Comune in Tocqueville e Mazzini

L'aristocratico Tocqueville non conosce nulla sulle teorie e sui dibattiti del nostro *milieu* intellettuale quando pubblica la *Democrazia in America*, come scrive Adolfo Noto: «Tocqueville non vede l'Italia per una forma di incomprensione del fermento che percorre il nostro paese» (Noto, 1996: 131-32). La Puma, inoltre, si interroga sul perché Tocqueville si estranei dalla situazione storica nazionale (La Puma, 2008).

È possibile che la ricchezza del discorso tocquevilliano non abbia lasciato traccia nel pensiero democratico risorgimentale? In Italia si sviluppa un filone importante della storia nazionale e della cultura politica democratica e socialista che porta il termine «Comune» nella tematica comunalista, dove è evidente l'analogia tra Tocqueville e Giuseppe Mazzini.

Più che dal politico francese, Mazzini sarà influenzato da Mill che ha sostenuto l'importanza primaria delle istituzioni locali e dell'associazionismo comunale (Mastellone, 2000: 50). Non si può escludere che Mazzini possa aver letto la prima parte dell'opera tocquevilliana al suo apparire, quando ancora egli si trovava in Francia. L'ipotesi può essere suffragata da una circostanza di rilievo: alcuni mesi dopo la pubblicazione della *Democrazia in America,* nel settembre dello stesso anno, viene stampato un opuscolo, e cioé il famoso saggio *Fede e avvenire* in cui Mazzini rifiuta l'entusiasmo suscitato dal libro di Tocqueville[6]. Per Mazzini

6 La parola democrazia era più consona al mondo antico e perciò inadeguata alla futura Europa. Cfr. Mazzini, EN, VI, p. 3380.

la parola democrazia viene ispirata da un pensiero di sedizione e di conflitto proprio di chi vive in condizioni oppressive. Di conseguenza il genovese ritiene, infatti, che sia meglio affidarsi all'espressione «governo sociale».[7] Per chi conosce la voracità letteraria di Mazzini resta inspiegabile il suo silenzio nei riguardi di un'opera di così grande successo. Desterebbe meraviglia pensare che egli non abbia riflettuto sui capitoli della *Democrazia in America* riguardanti la sovranità e la Comune. Per Mazzini solo il decentramento amministrativo può rendere plausibile l'accentramento politico, tesi alla quale arriva prima dell'analisi tocquevilliana sulle istituzioni della Nuova Inghilterra.

Contestando la piega federalista assunta dalla Comune francese dopo il 18 marzo 1871, il genovese offre un passaggio davvero interessante e definitivo del ruolo che dovrebbe assumere la Comune, tale da mettere al riparo lo stato unitario verso quello che egli definisce «un feudalesimo della democrazia». A tal proposito Mazzini così riferisce: «l'amministrazione deve ispirarsi, quanto è possibile, a un concetto di libertà, ripartirsi alle località e attingere vita dall'elezione».

Sul piano dei contenuti, l'affinità tra il genovese e Tocqueville risulta evidente, sennonché, il discorso di Mazzini parte da lontano, prende l'avvio quarant'anni prima, con la ben nota *Istruzione generale della Giovine Italia* del 1831. In questo scritto il genovese sostiene che «la vita inerente alle località deve essere libera e sacra. L'organizzazione amministrativa deve essere fatta su larghe basi, e rispettare religiosamente le libertà della Comune; ma l'organizzazione politica destinata a rappresentare la nazione in Europa deve essere una e centrale» (Mastellone, 2000: 10). Bisogna ricordare che nonostante queste precisazioni, all'orizzonte non c'è ancora Tocqueville, non c'è la vivacità del sistema municipale inglese e neppure ci sono le lunghe discussioni sull'argomento con Stuart Mill.

7 Mazzini in uno dei suoi scritti, subito dopo la fine della Comune, afferma: «il Comune rappresenta nella serie dei gradi intermedi d'associazione che salgono dall'individuo alla Patria, il più importante [...]: in esso impariamo la vita politica e la conoscenza del fine assegnato alla creatura. Le circoscrizioni più vaste fra il Comune e la Patria [parlando di province e regioni] sono artificiali e puramente amministrative». Cfr. Mazzini, EN, VI, p. 338.

L'identificazione del valore Comune e del suo ruolo non mutano affatto nel contesto del pensiero mazziniano, semmai si arricchiscono di valutazioni e precisazioni che trovano oggettiva corrispondenza nelle pagine tocquevilliane.

La conferma di quanto sostenuto può essere verificata, nel 1837, in seguito alla corrispondenza di Mazzini per *Le Monde*. Il genovese sostiene, con argomentazione analoga a quella di Tocqueville, che diritti, doveri e bisogni possono «essere meglio sentiti, compresi, definiti nell'ambito delle località stesse». Si coglie ancora, sempre sul terreno delle affinità, una certa assonanza di vedute, fatta salva la pregiudiziale politica, per ciò che attiene il dualismo accentramento/decentramento che la *Democrazia in America* serva a chiarire e a perfezionare concettualmente.

Il 1849 rappresenta l'anno in cui Tocqueville irrompe ufficialmente nei pensieri e nella penna di Mazzini, quale destinatario di una stroncatura pesante che fa il giro d'Europa. La circostanza è legata alla Repubblica romana e a Tocqueville, quale Ministro degli Esteri francese, il quale, insieme a Falloux, riferisce alla camera, nell'agosto del 1849, sulla questione romana, con discorsi conditi di numerose reticenze e infarciti di vere e proprie menzogne. Mazzini scrive un lungo articolo, una lettera aperta a Tocqueville e Falloux, ministri di Francia, sull'*Italia del popolo*, poi diffusa in un opuscolo in Italia, Francia e Inghilterra[8]. Mazzini rispedisce ai signori ministri l'accusa di «menzogna nelle asserzioni fondamentali; menzogna nei particolari, menzogna in voi, menzogna nei vostri agenti [...]» (Russi, 1986: 87-150). Mazzini evidenzia la mediocrità di Tocqueville «che prevedeva il trionfo della Democrazia, ma la guardava con occhio bieco, come una fatalità: un uomo di freddo intelletto, senza larghe vedute e senza aspirazioni».

Nel 1860, a Napoli Mazzini fonda il giornale *Il Popolo d'Italia*, il cui programma ribadisce un preciso orientamento comunalista: «Comune e Patria sono [...] i due poli dell'asse sul quale si librano i fati della nostra terra. La libertà di Comune è fondamento alla libertà della patria: la li-

8 Egli rifiuta l'accusa di violenza, di terrore eretto in sistema, gittata contro il governo repubblicano di Roma. Cfr. Mazzini (1972 a cura di Grandi e Comba: 633). In Inghilterra la stampa radicale aveva sostenuto Mazzini e stigmatizzato gli attacchi di Falloux e Tocqueville.

bertà della patria è guarentigia alla libertà del Comune. La vita locale è sacra quanto la vita nazionale. Il Comune è potenziatore di quell'*ethos* e di quella formazione civica indispensabile per fare di un uomo un cittadino e di un insieme di uomini una nazione ed uno Stato. Mazzini ritorna ancora sul concetto di Unità che non può essere assimilato alla nozione di concentramento amministrativo: «sul Comune poggia fra noi tanta una tradizione di libertà, di sviluppo progressivo e di glorie che dobbiamo, non romperla, ma ricominciarla, migliorandola e dirigendola al fine comune».

Mazzini mette in luce, come Tocqueville, gli effetti disastrosi che si hanno quando alla centralizzazione politica si somma la centralizzazione amministrativa; si vede nella Comune il punto di forza della trasformazione sociale e politica di una nazione democratica.

A tal proposito Mastellone afferma che «la democrazia comunale», con la partecipazione attiva di tutti i cittadini, sarebbe stata l'arma di difesa contro la centralizzazione amministrativa e lo strumento di controllo contro la burocratizzazione dell'apparato statale» (Mastellone, 2004: 77). Mazzini usa lo stesso linguaggio, le stesse espressioni di Tocqueville circa la dialettica accentramento/decentramento e il ruolo della Comune, perno, di un sistema statale unitario non centralizzato con un governo rappresentativo parlamentare, rispettoso delle autonomie locali.

Il tratto di dissenso da rimarcare riguarda la condivisione tocquevilliana del sistema americano relativamente all'amministrazione comunale, settorializzata e priva di ogni indirizzo unitario. Il sistema legislativo americano affida la gestione dei cittadini ad un gruppo di *select men*, dotati di legittimazione popolare; ma non secondo le regole della democrazia rappresentativa, cui resta fortemente ancorato Mazzini.

A metà degli anni Quaranta si fa più insistente il ritorno di Mazzini sul tema dell'unità non napoleonica dell'Italia, sulla necessità di superare il «concentramento amministrativo» e di raggiungere un modello di unità politica, armonizzato con l'esigenza di regioni e di grandi e forti Comuni. Resta comunque il fatto che, l'anno successivo, nel porre mano ai *Pensieri sulla democrazia in Europa,* Mazzini non ritiene di fare alcun cenno esplicito a Tocqueville. Affrontando l'argomento democrazia nei

Pensieri, il genovese non risponde all'illustre uomo politico francese, ma indubbiamente lo scritto mazziniano non può non aver tenuto conto di una posizione così autorevole e assai dibattuta in Inghilterra. Come più volte afferma Mastellone, in questo scritto, i suoi referenti sono ben altri nel dibattito che si accende intorno alla democrazia europea.

Sullo sfondo, comunque, si possono leggere altre condivisioni con lo scrittore francese: il rifiuto della centralizzazione democratica di tipo giacobino e la valutazione positiva del modello decentrato a governo locale che esalta la libertà individuale e l'eguaglianza civile. Mazzini individua nel Comune «la effettiva garanzia della libertà» e afferma che il federalismo italiano è sprovvisto di fondamenta filosofiche, privo di sostegni teorici antecedenti, senza il conforto di alcuna tradizione nazionale e di esperienze contemporanee dal momento che in Svizzera e Stati Uniti sono fenomeni incomparabili con la realtà domestica. Mazzini esalta ruolo e potenzialità del Comune. Per lui in Italia esistono solo due elementi certi e inconfutabili: il Comune da cui ha inizio lo sviluppo della vita sociale e civile, la nazione intorno alla quale nel corso dei secoli si coagula la fusione del popolo italiano. Sono due elementi inviolabili, rispetto ai quali occorre un lavoro attento finalizzato alla loro armonizzazione, piuttosto che praticare percorsi impervi e senza sbocco.

Vi è bisogno di una presa d'atto di due mondi assai distanti e diversi per ambiente storico-sociale e progetto politico. Si pensi solo al ben diverso ruolo avuto dai due nelle vicende storiche della Repubblica romana del '48!

Entrambi scrivono pagine memorabili contro l'individualismo dissolvente: il primo perché individua, nella somma dei diritti soggettivi e piaceri «piccoli e volgari» della quotidianità, la forza corrosiva della democrazia e il pericolo di un nuovo dolce leviatano; il secondo perché decreta l'impotenza di qualsiasi politica incentrata sulla rivendicazione dei diritti individuali a fondare un regime democratico, senza una massiccia, pregiudiziale e preminente componente dei doveri.

Mazzini non si limita alla tocquevilliana «passione morale profonda della libertà», come afferma Matteucci. Alla libertà il genovese affianca, fin dai tempi della *Giovine Italia*, l'associazione, che oltre ad avere una funzione di antidoto per le generazioni della democrazia, è anche

unita nella indissolubile formula «libertà e associazione», pilastro della democrazia del futuro.

In questo modo la democrazia, arricchita da un forte contenuto sociale, va ben oltre la tocquevilliana uguaglianza delle condizioni. Tocqueville resta pur sempre un aristocratico, che non vede di buon occhio la democrazia e che conserva un terrore insuperabile per l'uguaglianza; si rivela essere un liberale amante e sostenitore della libertà individuale.

Mazzini è il democratico che teorizza l'armonizzazione della libertà individuale con la libertà sociale, dei diritti soggettivi con i diritti della comunità. Il pensiero di Mazzini e Tocqueville si incrociano intorno alla struttura del Comune, alla sua autonomia e al suo grande potenziale civico, economico e sociale.

Bibliografia

Hearder, H. (1983), *L'associazionismo mazziniano,* in «The English Historical», 98, II, pp. 220-221.

La Puma, L. (1990), *La valenza politica dell'idea di associazione in Mazzini*, in *Democrazia e associazionismo nel XIX secolo*, (1990, a cura di Bracco), Olschki, Firenze.

La Puma, L. (2008), *Giuseppe Mazzini. Democratico e riformista,* Olschki, Firenze.

Leroux, P. (1848), *Du christianisme et de son origine démocratique,* Impr. Pierre Leroux, Boussac.

Mascilli Migliorini, L. (1994), *Orizzonti e questioni di una storia dell'associazionismo politico nel Risorgimento*, in «Il Risorgimento», 2-3, XLVI.

Mastellone, S. (1986), *Storia della democrazia in Europa: da Montesquieu a Kelsen,* UTET, Torino.

Mastellone, S. (2000), *La democrazia etica in Mazzini (1837-1847),* Associazione mazzianiana italiana, Roma.

Mastellone, S. (2004), *La democrazia etica di Giuseppe Mazzini,* Associazione mazziniana italiana, Genova.

Mastellone, S. (2004), *Mazzini scrittore politico*, Olschki, Firenze.

Mazzini, G., *Al presidente dell'Assemblea Costituente Romana,* EN, XLIII, p. 125.

Mazzini, G., *Associazione nazionale*, EN, XLIII, p. 185.

Mazzini, G., *Corrispondenze del «Monde»*, EN, XVII, p. 67.

Mazzini, G., EN, VI, p. 338.

Mazzini, G., *Germiti, fremiti e ricapitolazione,* EN, XCII, p. 39.

Mazzini, G., *Il Comune di Francia*, EN, XCII, p. 202.

Mazzini, G., *Il Comune di Franci*a, EN, XCII, pp. 202-203;

Mazzini, G., *Italia, Austria e il Papa,* EN, XXXI, pp. 421-422.

Mazzini, G., *Programma al Popolo d'Italia,* EN, LXVI, pp. 264-265, p. 265.

Mazzini, G., *Scritti politici*, (1972 a cura di Grandi e Comba), UTET, Torino.

Noto, A. (1996), *Un mancato incontro. L'Italia e il pensiero politico di Alexis de Tocqueville*, LeN editrice, Roma.

Rota Ghibaudi, S. (1993), *Società e istituzioni politiche nei modelli socialisti: interconnessioni con il pensiero liberale e democratico*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, (1993, a cura di Carini e Comparato), Olschki, Firenze.

Russi, L. (1986), *Tocqueville far la guerra nel 1849 alla rivoluzione ed alla restaurazione*, in «Trimestre», 1-2, X, pp. 87-150.

Taricone, F. (2008), *Teorie e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, University Press, Cassino.

Tocqueville, A. (1838), *De la dèmocratie en Amèrique,* Ch. Gasselin, Paris.

16

Giuseppe Mazzini's democratic theory of nations

di David Ragazzoni

It was your mission to provide the Italian people, now in its infancy, with a robust moral education. Quite the contrary, you taught them the putrefying science of past civilizations, the Machiavellianism typical of centuries when the voice of conscience used to remain unheard, the pursuit of short-term interests, the worship of power and strength, the *arcana imperii* of constitutional monarchies, the kind of hypocrisy that led France to its present situation. You taught them to betray their own goals, to ally with those who despise them, to obstruct those who work towards their progress. You taught them to embrace and practice the skepticism typical of factions that are named after individual leaders rather than principles and values. You taught them to make political decisions not by distinguishing what is good from what is not, but based on a contingent notion of utility, for the sake of short-term gains rather than long-term advancements. You taught the new-born Italian people the materialistic art of the expedient as well as the atheistic logic of costs and benefits, which is antithetical to the enthusiasm that only can lead to great endeavors. […] Between me and you, Mr. Cavour, there is an abyss. […] We represent Italy; you represent the old and selfish ambitions of the Savoy dynasty. We want national unity more than anything else; you fear national unity and have been doing all you can to prevent it. […] We have one faith: NATIONAL FAITH; one principle: the popular and republican PRINCIPLE; one political project: the expression, both in words and in deeds, of ITALIAN LAW. […] You, royalists, cannot make Italy free from Austria. You cannot make Italy.

> Only the people can. […] It was your mission to italianize Piedmont and make it part and parcel of our common homeland. […] All the results that you claim for yourself and Marquise d'Azeglio have been achieved exclusively through the efforts and sacrifices of those martyrs who gave their lives to the REPUBLICAN FAITH, in the pursuit of an IDEA OF NATION.
>
> Giuseppe Mazzini, *To Count Cavour*, June 1858[1]

This chapter explores the philosophical foundations of Giuseppe Mazzini's vision of nationhood. It argues that reconnecting his ideas on nationalism and international politics to his thoughts on democracy and representative government is crucial for properly understanding his political project. Though he never wrote a systematic treatise on politics, his numerous writings and letters on the topic (now partially translated in English by Princeton University Press) remain an invaluable source to mine for anyone interested in retrieving the complexity, and originality, of Mazzini's political thought beyond its multiple appropriations and (mis)readings, both ideological and historiographical.

Section 1 briefly draws on Chabod, Salvemini, and most recently Vivarelli to retrieve two competing visions of nation in the Italian Risorgimento – Mazzini's and Cavour's – and highlight their prominent role in later political and intellectual traditions of unitary Italy. Against the tendency to read Mazzini as a forerunner of Fascism, it insists on the distinction that he traced between nationalism and nationality to advocate a democratic form of cosmopolitanism as the foundation of a peaceful international order.

Section 2 maps the bibliographical landscape of nationalism studies in English over the past century, both in political theory and in the history of ideas, and singles out three distinct phases in the way nationalism scholars have examined – or ignored – Mazzini's contribution across the decades (1930s-1960s; early 1970s-mid-1990s; late 1990s

1 My gratitude goes to Eugenio Biagini, Nadia Urbinati, and Konstantina Zanou for useful bibliographical information as well as for their comments, critiques, and suggestions on a previous draft of this chapter. Mazzini (1972: 760-799: 794-799).

onward). In the context of the third of such phases, the ideas of Mazzini have gained new prominence, leading to the first English edition of his most important writings on nation-building and international relations and attracting the attention of scholars interested in the history of popular sovereignty, nationalism, and democracy in a comparative perspective.

Finally, section 3 connects the findings of the previous two sections to further explore the intellectual sources and defining features of Mazzini's vision of nation. Retrieving his contribution to the broader mid-19th century European debates on democracy, it shows that Mazzini's ideas on democracy, sovereignty, and the people were constitutive of his political project as much as his theory of the Italian nation, which he envisioned as a democratic, unitary republic and an association of equal citizens. His emphasis on «nationality» rather than «»nationalism» rested on the pursuit of a cultural (not just juridical) entity entailing both pre-political factors and a principled political project in which self-determination was constrained by, and tied to, democratic, representative institutions. At the same time, he consistently considered nations an important, but intermediary, step in the progression from individuals to Humanity, within an inclusive universalism capable of reconciling freedom with solidarity.

1. *Mazzini and Cavour: two competing visions of nation*

In 2011, in celebrating the 150th anniversary of the unification of Italy (1861), historian Roberto Vivarelli drew on the university lectures by Federico Chabod and Gaetano Salvemini[2] to distinguish between two competing visions of nationhood in the Italian Risorgimento: Giuseppe Mazzini's and Camillo Benso Count of Cavour's. While the former, he claimed, epitomized a Romantic conception of the nation as a community of faith («comunità di credenti») and the outcome of a unitary

2 Respectively delivered in 1946-47 at the University of Rome and in 1949-50 at the University of Florence under the titles *L'idea di nazione* and *Il Risorgimento* (cfr. Vivarelli, 2013: 83).

will pivoting around the republican notions of God and the People, the latter was a product of the Enlightenment, with its emphasis on individual autonomy and critical thinking, and exemplified an idea of the nation as a community of citizens («comunità di cittadini»). Eventually the latter, not the former, proved victorious, when the Kingdom of Italy replaced the fragmented states of the Italian peninsula; «Cavour's ideas, not Mazzini's, triumphed in 1861 and remained hegemonic until 1876» (cfr. Vivarelli, 2013: 58), that is, until the Historical Right (Destra Storica) was able to dominate the legislative and the executive and pursue the liberal ideas that Cavour had championed[3].

Though his stylized outline neglects an equally important vision of the nation (the federalist project of Carlo Cattaneo)[4] and never mentions Garibaldi (with Mazzini and Cavour, the third of the three «makers of modern Italy»: Marriott, 1901), the account offered by Vivarelli has a twofold merit, both historical and historiographical. On the one hand, it captures the two most influential paradigms of nationhood in the history of mid-19th century Italy; on the other, it suggests examining the trajectory of both in the *longue durée*.

Cavour and Mazzini died respectively in 1861 and 1872, but their intellectual and political legacies underwent profound transformations in the years to come. As Vivarelli observes, in the early 1870s the Italian moderate liberals followed in the footsteps of Cavour by prioritizing internal stability over nationalistic anxieties *à la* Bismarck. However, from 1876 the leaders of the Historical Left turned on its head the political vision of their liberal predecessors. While the disciples of Cavour had interpreted the Risorgimento as a point of arrival and called for the consolidation of the Italian state *within* its borders, the disciples of Mazzini considered it a point of departure and the beginning of a shining era for the projection of Italian nationhood *beyond* its frontiers (e.g., Francesco Crispi's bellicose ambitions)[5]. In Italy, Vivarelli

3 For recent overviews of Cavour's political thought and practice, also in a comparative perspective (with Lincoln's and Bismarck's), see Rusconi (2011); Salvadori (2011: 3-42); Dal Lago (2015: 61-91).

4 Vivarelli mentions it very briefly (2013: 57-58).

5 On which see the voluminous monograph by Duggan (2002).

concludes through Chabod, «those who opened the door to nationalism were the heirs of the democratic tradition – that is, those who embraced and revived the Romantic idea of the nation» and «converted Mazzini's patriotism into nationalism» (Vivarelli, 2013: 62, 64).

If 1861 marked the triumph of Cavour's project of nationhood (as Vivarelli suggests), the later political history of Italy witnessed the resurgence, and mostly the distortion, of Mazzini's vision. Fascism offers a paradigmatic example of the ideological (mis)readings that the ideas of Cavour and Mazzini underwent. In November 1921, almost one year before the March on Rome and Mussolini's rise to power, Fascist politician and statesman Dino Grandi compared Mazzini and Cavour's political ideas precisely through the lens of their philosophy of nation. He claimed that

> [l]iberalism considered the Nation and the Nation State only as means for the pursuit of individual freedom. It had no real concern for national matters. [...] It generated a theory of the state as a purely juridical entity, revolving around a purely mechanical resolution of social conflict. [...] This Cavourian conception of freedom, profoundly individualistic and intimately Spencerian, was anti-democratic insofar as it denied the importance of any feeling of solidarity and community – two notions that lay at the core of Mazzini's idea of the People (*Popolo*) as a national collective. [...] Mazzini was the only one who truly understood the ideals of our Risorgimento. He envisioned the People as the historical consciousness of the Nation. He rejected individualism and celebrated the Nation as an immanent and enduring entity. (Grandi, 1966: 282-284)

Grandi's attempt to present Mazzini as a proto-Fascist theorist, together with Hegel and Treitschke (ivi: 279), was instrumental to an ideological reading of the first six decades of Italian political history – from the Risorgimento up through the aftermath of World War I – as a progressive development of a distinctively ethical ideal of the Nation – a «moral imperative» that connected Mussolini's vision to Mazzini's *via* the «imperial and Mediterranean» project of Francesco Crispi (ivi: 278, 287). Two years later (1923), neo-Hegelian philosopher Giovanni Gen-

tile followed in the very same footsteps. He presented Mazzini as the forerunner of Fascist imperialism and the early supporter of its expansionistic ambitions for which «there are not people with virtual rights to be recognized by other people». According to this reading, Mazzini's emphasis on nations rather than individuals signaled his belief in the obligation that citizens had to sacrifice themselves in the name of «conquest», a supreme goal that was «worthy and holy» (Gentile, 1946: 26).

Though his legacy remained highly contended and contested over the decades, and was met with praise and criticism across the political spectrum, Mazzini's idea of nation had nothing in common with the authoritarian nationalism of Crispi[6], nor did it remotely resemble the later celebration of the ethical state pursued by Fascism. His understanding of national self-determination was inclusive and grounded in a political, rather than ethnic, conceptualization of the people pivoting around the duties of nations towards Humanity. His distinction (in 1861) between «the sacred principle of Nationality» and «mean nationalism» (Mazzini, 1979: 21), as well as the pursuit of a «cosmopolitanism of nations» (advocated in 1834 in lieu of «a cosmopolitanism of individuals»)[7], were the staple of a philosophical and political project that meant to revise, rather than reject, the legacy of the Enlightenment, combining its universalistic aspirations with the secular Religion of Humanity typical of Saint-Simonian Positivism and the idea of a «mission» of nations so pervasive among the Romantics (cfr. Urbinati, 2008: 12) Denis Mack Smith emphasized this point in his 1994 monograph, when he noted that

6 Crispi himself praised Mazzini as the most important figure of the Italian Risorgimento. In a conversation with journalist and politician Ferdinando Martini, he described Mazzini's contribution as superior to that of King Victor Emmanuel and Garibaldi and even Cavour («Cavour? What did Cavour do? He simply diplomatized the revolution»), and commented: «Mazzini, Mazzini, the greatest of all. In a hundred-year time those who write our history will call our age the century of Mazzini» (quoted from Duggan, 2008: 201). It is also worth recalling that Mazzini became part of the school *curricula* only in 1895 in the context of a broader educational project, promoted by Prime Minister Crispi, to «induce knowledge and love of the fatherland», while previous textbooks used to celebrate unconditionally the role of the King and presented Garibaldi and Cavour as two supporting actors (ivi, 200).

7 Cfr. Mazzini (1891-1908, vol. III: 7-11).

Mazzini was a patriot not a nationalist, and indeed condemned nationalism as absolutely wrong. Despite what some critics said, from as early as 1836 he used the word 'nationalist' in a pejorative sense to denote those chauvinistic xenophobes and imperialists who sought to encroach on the rights of other peoples.[8] (Mack Smith, 1994: 12).

More recently, Nadia Urbinati has drawn new attention to the role that Mazzini played in the development of a third stripe of cosmopolitanism (beyond its humanist and neo-liberal branches, respectively rooted in Stoicism and natural rights doctrine, on the one hand, and the notion of free-market, on the other), conceptualizing the nation as the basic unit of a peaceful international order. In her reading, together with Kant and Condorcet, he stands out as a leading representative of a distinctively democratic form of cosmopolitanism that crossed Europe «as a Carsic river» (2008: 11) throughout the 18th, 19th, and 20th centuries and surfaced at three main historical stages (the age of the Enlightenment, during the 1848-49 democratic revolutions, and after WWII). Maurizio Isabella has similarly emphasized the international dimension of Mazzini's vision of political freedom and peace and unveiled its eclectic philosophical foundations. The distinction between intellectual isolation and national independence (traced already in 1829 in the most important essay of his early years, *D'una letteratura europea*) entailed the belief in a civilizing, cosmopolitan process that would shape the entire European continent. It also rested on a philosophy of history merging Vico's idea of cyclical progress with Condorcet's faith in the advancement of civilization – a synthesis which owed significantly to the intellectual debates in the Milanese and the Neapolitan Enlightenments – and destined to become a common theme of the Risorgimento, emphasizing the connection between the national and the international sides of the pursuit of liberty and freedom (Isabella, 2008; Isabella, 2009: 98-99; Nabulsi, 2006). Although for several decades Anglo-American scholars did not consider him a creative mind worth studying on its

8 On the distinction between patriotism and nationalism, also with regard to Mazzini, see Viroli (1995).

own merit – «neither an original thinker nor a profound one» was the definition given by Hans Kohn, who presented his thought as a fuzzy pastiche of «few dogmas» that he «borrowed» from the French and the Germans and «to which he added a fervent Italian nationalism» (1946: 48; 79) –, it is now increasingly acknowledged that Mazzini was not just a revolutionary political agitator[9]. He was also, and perhaps unexpectedly (given that he never wrote a systematic treatise on politics), a revolutionary political mind, curious enough to absorb a multiplicity of intellectual traditions but capable of thinking critically and creatively about concepts and ideals. 'Democracy' and 'nation' above all, but also 'government', 'liberty', and 'society', as the one hundred and six volumes of his collected writings and letters show (Mazzini: 1906-1943).

According to Giuseppe Galasso (2011: 59), Mazzini as a theorist of nationhood and Mazzini as a theorist of democracy are not the same; they overlap to a significant extent and often employ the same language, but scholars ought to keep them separate without conflating their voices. Before questioning this interpretation, and showing that his vision of nations and his ideas on (representative) democracy do presuppose each other and ought to be studied together, it is worth outlining the 'life and times' of Mazzini within the evolving field of nationalism studies in English.

2. *Mazzini in the Anglo-American scholarship on nationalism*

As David Rowley (2012: 39-43) has recently observed, the place of Mazzini in the Anglo-American literature, both in political theory and the history of ideas, has undergone significant transformations over the decades, in turn mirroring important shifts in the scholarly approaches to nationalism. While today he is recognized as a visionary contributor

9 In Italy, the scholarly interest for Mazzini's place in the realm of ideas, and not simply as a man of action, has a long pedigree, which includes Cantimori *senior* (1904), Salvemini (1905), Levi (1917), and Disertori (1961), though some skepticism about his 'philosophy' was still present in Garin (1947). For a critical overview of the Italian literature on Mazzini's political philosophy, see Galasso (2011: 131-146).

to modern debates on nation-building, democracy, and international relations (Haddock, 1999; Mastellone, 2003, 2008; Bayly-Biagini, 2008), with some of his most important writings on these topics now available for the first time to an English-speaking audience (Recchia-Urbinati, 2009), his work has not always attracted the attention it deserved. Three distinct phases can indeed be distinguished in the way nationalism scholars have examined – or ignored – Mazzini across the decades.

In the first one (from the 1930s up through the 1960s), pre- and post-WWII scholars considered nationalism a prominent chapter in the study of political ideas and thus turned to individual authors in the attempt to single out their contribution to the development of nationalist movements in various countries. However, those who embraced this methodology – nationalism as an ideology – were mainly interested in exploring the connection, if any, between nationalist and illiberal ideas against the background of totalitarian experiences; accordingly, they tended to approach the work of Mazzini from highly ideological perspectives. While Carlton Hayes[10] called him the most «vocal and influential advocate of liberal nationalism in the whole nineteenth century»

10 Hayes (1931) distinguished three distinct phases in the dialectic between nationalism and internationalism. While, from ancient civilizations up through the 16th century, the two marched together, with a «pronounced tendency towards the diffusion of foreign influence ("internationalism") and the weakening of tribalism ("nationalism")"» (2), between the 16th and the 19th century (i.e., from Grotius's *De jure belli ac pacis* in 1625 up to Bentham's *Principles of International Law* in 1843), the rise of independent sovereign states led to the advent of *jus gentium* – a sort of inter-state (rather than inter-national) set of norms pivoting around the relation between each state and their ruling dynasties. Finally, from the late 18th century onward, internationalism developed as the relationship among national and nationalistic states – as «a more or less purposeful effort to revive primitive tribalism on an enlarged and more artificial scale» (12). At this level, revising the typology of various strands of «the sentiment of nationalism» offered in 1921 by political scientist M. S. Handman, Hayes distinguished between "humanitarian" (Bolingbroke, Rousseau, Herder), "jacobin" (Robespierre), "traditional" (Burke, Bonald, Schlegel, Metternich), "liberal" (Bentham and James Mill, Humboldt, Michelet and Guizot, Bluntschli, Mazzini and Cavour), "integral" (Comte, Taine, Mussolini, Treitschke), and "economic" forms of nationalism (the latter unfolding from Fichte – the «protagonist of an economic Jacobin nationalism» with his 1800 *The Closed Commercial State* – to the "Christian socialism" of Kinglesy and List, up to the "historical school" of Roscher and Wagner).

(1931: 151)[11], Hans Kohn wrote that his political project «had a religious and almost totalitarian character» as far as it «harbored the danger involved in the romantic longing for the ideal state based upon community, *Gemeinschaft*, with its possible disregard for the legal and rational relations of society» (1946: 98)[12]. Jacob Talmon reached similar conclusions when he described Mazzini as an example of «political messianism», offering a misleading interpretation of his thought as a strand of «messianic nationalism» for which «[u]ltimately sovereignty is not the possession of men at all» (1960: 256-265)[13].

In a second phase (from the early 1970s up through the mid-1990s), scholars substantially revised their understanding of nationalism, no longer interpreted as an ideology but now conceptualized as a social, political, or cultural phenomenon that was the outcome of either the rise of nation-states or the advent of industrial capitalism. The monographs by Charles Tilly (1975), Hugh Seton-Watson (1977) and, most famously, Benedict Anderson (1983), Ernest Gellner (1983) and Eric Hobsbawm (1990) paradigmatically exemplified this approach. On the contrary, authors such as Anthony Smith (1986), Walker Connor (1994), and Adrian Hastings (1997) emphasized the role of ethnicity, symbols, myths, Biblical religion, and vernacular literatures in the forging of (ethno)nationalism as a pre-modern phenomenon. In both cases, the contribution of single figures (including Mazzini) became much less relevant. Gellner, whose classic *Nations and Nationalism* mentioned the Genovese patriot only in one footnote, explained his «lack of interest in the history of nationalist ideas and the contribution and nuances of individual nationalist thinkers» with the argument that nationalism «springs directly and inevitably from […] changes in the overall relation between society,

11 He also added that what he called «Mazzini's liberal nationalism» was never «expressed systematically or with cool logic. It gloomed with emotion and glistened with rhetoric. It was none the less real because it was sometimes mystical» (154).

12 However, Kohn's seminal volume from 1944 made no reference to Mazzini.

13 For a recent (and controversial) attempt to read Mazzini's nationalism as a "political religion" and an open door to what would later be the ideology of Fascism, see Levis Sullam (2008; 2015).

culture and polity» (123-124)[14]. Hobsbawm, whose few erratic mentions of Mazzini concerned his political action more than political thought, explicitly echoed Gellner when writing that the concept of 'nation' is «not part of free-floating philosophical discourse, but socially, historically and locally rooted, and must be explained in terms of these realities» (9)[15]. Connor referenced Mazzini only once (1994: 83) for his ideas on insurrections. In re-conceptualizing nationalism as a political behavior rather than an epiphenomenon of social, cultural, or economic conditions, John Breuilly (1993) contended that Mazzini's «direct influence upon Italian politics should not be exaggerated» since «his pure nationalism had no diplomatic, dynastic, liberal, or popular appeal» (102).

Finally, a third phase began in the late 1990s/early 2000s. After the collapse of multinational states (the Soviet Union and Yugoslavia) and in the wake of nationalist revivals in East and Central Europe, scholars questioned the hegemony of previous Marxist and Gramscian paradigms and retrieved the distinctively political meaning of national-

14 In chapter IX ("Nationalism and Ideology"), he further added: «This attitude does not spring from any generalized contempt for the role of ideas in history. Some ideas and belief systems do make a very great difference. […] But this does not seem to me to be the case with nationalism. (This incidentally may help to explain why nationalism, notwithstanding its indisputable importance, has received relatively little attention from academic political philosophers: there was not enough in the way of good doctrines and texts, which is the kind of material they used to like, for them to get their teeth into). […] these thinkers did not really make much difference. If one of them had fallen, others would have stepped into his place. No-one was indispensable. The quality of nationalist thought would hardly have been affected much by such substitutions. Their precise doctrines are hardly worth analyzing» (1983: *ibid.*). His only reference to Mazzini is in a footnote (124, n. 1), where he mocks «some truly bizarre views of Mazzini on the proper nationalist organization of Europe» and concludes that «[a]ll in all Mazzini, outside Italy, seemed to have more sense of the political economies of scale and of territorial compactness than of cultural sensibilities». For a critical engagement with Gellner's work on nationalism, see Hall (1988).

15 Hobsbawm recalled Gellner's *Nations and Nationalism* to claim that «[…] with Gellner I would stress the element of artefact, invention and social engineering which enters into the making of nations»; that the national question «is situated at the point of intersection of politics, technology and social transformation«; and that «nations exist […] also in the context of a particular stage of technological and economic development» (1990: 10).

ism beyond its socio-economic factors. More importantly, they started considering the theoretical implications of the ideas of major nationalist thinkers and leaders for contemporary debates. This shift in perspective was vigorously encouraged by Bruce Haddock, whose essay on *State and Nation in Mazzini's political thought* began with the following claim:

> One of the paradoxes of the recent resurgence of interest in nationalism is that *little attention has been devoted to what nationalists actually thought*. Where political theorists describing or defending liberalism, socialism, feminism or whatever would expect to engage critically with original advocates of these various positions, the tendency with nationalism has been to treat the ideology as a phenomenon or symptom to be explained or (more often) explained away. In part this simply reflects the profound distaste with which modern liberals, socialists or 'civic republicans' have tended to regard nationalism. […] The void has generally been filled, however, not by an alternatively argued normative theory but by a residual communitarianism which has tended to endorse established traditions of conduct. […] My concern […] is not to defend either nationalism in general or Mazzini in particular. My aim, rather, is to show that *nationalism as a phenomenon cannot be properly addressed without attention being given to specific nationalist theorists*. (Haddock, 1999: 313-314, my emphasis)

While Haddock's account was not entirely accurate – he failed to mention, for instance, the book by Maurizio Viroli on the difference between nationalism (loyalty to the nation) and patriotism (love of country), which had important pages on Mazzini as a prominent example of the nationalization and democratization of patriotism (cfr. Viroli, 1995: 144-155) –, it certainly had its merits. In particular, he urged theorists and historians alike to confront Mazzini's work more directly, beyond any tendency to dissociate history and theory in the study of nationalism – a new direction already visible, to different extents, in the monographs by Yael Tamir (1993), David Miller (1995), Erica Ben-

ner (1995), and Margaret Canovan (1996)[16]. It was in this broader methodological horizon, championed in Italy by Alberto Banti (2000; 2002; 2008), that the ideas of Mazzini gained new prominence. While, at the turn of the century, Denis Mack Smith (1994) and Roland Sarti (1997) had published two important intellectual biographies on the Italian patriot, new efforts were made in the following years, through and beyond Haddock, to explore Mazzini's political theory and dissect his idea of nation[17] – from Lucy Riall (2008; 2009) to Nadia Urbinati (1996; 2008; 2012), who has also meritoriously provided, together with Stefano Recchia, the first English edition of some of his writings on democracy and international politics, spanning across four decades (from the *Manifesto of Young Italy*, 1831, to his *Considerations on the Paris Commune*, 1871). Largely through this important, and much-needed, translation, Mazzini's ideas on nationality and popular sovereignty have overcome linguistic barriers and started attracting the attention of scholars in the history of political thought who are not primarily interested in the Italian case.

A very recent example is the chapter by Duncan Kelly in the volume *Popular Sovereignty in Historical Perspective* coedited by Richard Bourke and Quentin Skinner, which credits Mazzini for offering an emblematically «straightforward nineteenth-century theory of popular sovereignty» that developed «a defensible theory of nationalism in the attempt to produce a coherent theory of representative democracy» (Kelly, 2016: 294)[18]. At this level – Kelly notices – Mazzini's emphasis on the interconnection between the nation and the indirect dimension of sovereignty made his political thought, together with that

16 Among these four authors, it was Canovan who most extensively engaged the thought of Mazzini, which she presented as a prominent example of a «Romantic-collectivist nationalism» conceptualizing nations «as wholes of which individuals are but parts», vis-à-vis a «liberal-individualist nationalism» emphasizing individual consent to government as a key premise for national self-determination (5-15).

17 He would later write again on Mazzini's nationalism in Haddock (2000: 33-41) and Haddock (2008: 204-210).

18 However, in carving out the physiognomy of a 19th-century theory of national popular sovereignty, Kelly prioritizes the contribution of German, French, and Swiss authors over that of Mazzini.

of Bluntschli, Guizot, Tocqueville, and – most prominently – Sièyes, a significant example of the attempt to overcome the dilemmas posed by Bodin, Hobbes, and Rousseau's visions of sovereignty. He extensively discussed the principle of nationality (more than a foundational theorist of modern representative government such as J. S. Mill did) and envisioned a democratic form of nationalism that would later directly inspire the political project of Woodrow Wilson[19].

In the Anglo-American literature, it has been the merit of Nadia Urbinati (2008) to bring into focus the distinctiveness of Mazzini's political theory, unveiling his role in the transformation of republicanism into a «party ideology» meant to mobilize citizens beyond the traditional emphasis on civic virtue, good government, and non-interference. She has also retrieved the multi-layered dimension of his thought, which developed at a time in which rival political languages and projects – liberalism, socialism, and democratic movements – had to compete for electoral consent. His concern with duties more than rights, principles more than interests, revolution more than insurrection, nations more than individuals, nationality more than nationalism, was precisely the outcome of his confrontation with such ideologies – from his polemic against liberalism (and the priority it gave to individual rights) to his critical reading of socialism (for its class-based logic), up through his dissatisfaction with a purely procedural vision of democracy. The same eclectic and yet pioneering logic also applies to his idea of nation, which he theorized as a cultural (and not just juridical) entity, encompassing all the individuals, both men and women (and not just electors), and entailing both pre-political factors (*à la* Herder) and a principled political project in which national self-determination was bound by, and marched together with, democratic institutions. His equation between the Nation and the People corresponded to the one he established between Republic and Democracy, and

19 As Recchia and Urbinati recall in their *Introduction* (2008: 3), in 1919, right before the peace conference in Paris, the American President visited Genoa to honor Mazzini's memory and acknowledged that he had closely studied his writings and, in his own words, «derived guidance from the principles which Mazzini so eloquently expressed». For an extensive analysis, see Recchia (2013).

constituted the core of his political action and thought, as the next section will explain[20].

3. *Democracy at home, democracy abroad: Mazzini's political theory of nations*

Mazzini's significant contribution to the political and intellectual history of the 19th century was multi-dimensional. He was not just a leading figure of the Italian Risorgimento. The moral integrity of his action gained him unconditional praise across Europe and beyond[21], with Margaret Fuller portraying him as a «poetic statesman» in a letter to Ralph Waldo Emerson and Alexander Herzen calling him «the shining star» of the 1848 democratic revolutions and an example of «tragic poetry» for the «grandeur» and «madness» of his project (cfr. Urbinati, 1996: 198-199). His leadership during the short-lived experience of the Roman Republic (February-July 1849) was applauded by Lord Palmerston; George Sorel considered his role in the history of modern Italy more important than Cavour's; and his ideas resonated widely in the development of anticolonial and national movements up through the 20th century (cfr. Mack Smith, 1994: 2; Urbinati, 1996: 199; Recchia-Urbinati, 2009: 1-2). In the mid-1840s, during

20 For space reason, I will not examine the trajectory of Mazzini's nationalism from his early literary writings (e.g., *D'una letteratura europea*, 1829), offering a general defense of Italian culture through the lens of the *querelle* between Classicists and Romantics, to his later political writings. For an insightful overview, see Haddock (1999).

21 While early Mazzini scholars, including Salvemini, equated Mazzini's cosmopolitan project with a Eurocentric global vision, later scholars – from Alessandro Luzio (1920) to Joseph Rossi (1954) – shed light on Mazzini's contacts with leading American figures, such as the abolitionist William Lloyd Garrison. Though he admired the success of the American Civil War, he consistently criticized, throughout his letters and writings, American democracy, with its primacy on individual rights, its economy based on low taxation, and, mostly, its federalism. As most recently recalled by Körner (2017: 108-113), in 1838 Mazzini wrote to one of the co-founders of *Giovine Italia*: «Be so good not to talk to me about America: I have a cordial antipathy to the very name of that country». Mazzini extensively detailed the reasons of his criticism in *Thoughts on Democracy in Europe*.

his exile in London, he progressively established himself as one of the most respected public intellectuals, publishing his *Thoughts upon Democracy* in the *People's Journal* (August 1846-June 1847) and authoritatively contributing to the wider European debate on democracy that had been fueled by the publication of the first volume of Tocqueville's masterpiece in 1835. His journalistic pieces for *Le Monde* (as an English correspondent based in London), *Tait's Edinburgh Magazine* (where already in June 1839 he published his article "On Democracy" – a reply to Guizot), the *Monthly Chronicle*, and *Revue du Progrés* (a magazine founded by Louis Blanc) contributed to the international (and controversial) reputation of «Joseph Mazzini» as much as the pursuit of his political ideals through the *Giovine Italia* and the *Giovine Europa* (respectively founded in Marseille in 1831 and in Bern in 1834). As Mastellone (2003) has shown, chapter II of Marx and Engels's *Communist Manifesto* was an implicit but thorough reply to Mazzini's critique of Communism in the sixth of his articles on the *People's Journal*. He initially disliked the term «democracy», as it tacitly alluded to strife and rebellion, and rather preferred the expression «social government» as more «indicative of the concept of *association* that is the hallmark of this new epoch»[22]. And yet his ideas on representative assemblies, universal suffrage, and popular education as basic preconditions for the progress of society as well as for the independence and unity of nations were shaped by, and shaped in turn, the beliefs of some of the most prominent European thinkers of his time, from Carlyle to J. S. Mill (cfr. Mastellone, 2003: 89-95), in favor or against democratic empowerment. While his skepticism about democracy as a form of government was probably due to the very narrow number of republics that could qualify as democracies at the time (i.e., Switzerland and the United States) (cfr. Sarti, 2014: 48), he never questioned the importance of the people («popolo») in the forging of their national destiny. In his 1838 review, for *Tait's Magazine*, of Sismondi's *Études sur les constitutions des peuples libres* (1836), he jux-

22 Quoted from Sarti (2014: 47). The passage is taken and translated from an essay that Mazzini published in 1835 under the title *Fede e avvenire* ("Faith and the Future").

taposed their approaches – «Everything for the People but nothing through the People» (Sismondi's) and «Everything for the People and everything through the People» (his own) (cfr. Mastellone, 2003: 8). He supposedly anticipated Lincoln's almost identical wording when, in 1851, he explained his phrase «God and the People» as «République du Peuple par le Peuple et pour le Peuple» (see Biagini, 2011: 81). And in 1846, voicing on the *People's Journal* his dissatisfaction with the tendency among advocates for democratic government to compartmentalize its political, financial, social, and educational aspects, he described democracy as «the progress of all through all under the leading of the best and wisest» – that is, as representative democracy (cfr. Mastellone, 2003: 92-93).

Mazzini's ideas on democracy, sovereignty, and the people were constitutive of his political vision as much as his theory of nation. At this level, too, his conceptual distinctions were pioneering. As Urbinati has pointed out, his differentiation between nationality and nationalism, which he extensively explained in his 1871 essay *Nazionalismo e nazionalità*, «was quite an achievement in an age in which the political nation was a category of new coinage, while nationalism had not yet shown its dreadful potentials» (2008: 15-16). In the same vein, he distinguished between «nation» (*nazione*) and «crowd» (*gente*) (cfr. Sarti, 2014: 49) – in his 1835 essay *Nationalité. Quelques idées sur une constitution national* (cfr. Mazzini, 1906-1943, vol. VI: 121-158: 125), the former, unlike the latter, was described as a self-ruling collective united by a «common thought» and a «common right». Again, in outlining his understanding of the nation as a democratic «republic», he carefully differentiated a community of members, based on pre-political factors (e.g., ethnicity, territory, language), from an association of equal citizens, in which such factors were framed within a never-ending process of national self-determination and the pursuit of a shared consciousness unfolding in time. In a long piece titled *Dello sviluppo della libertà in Italia* («On the development of freedom in Italy», 1832), he resorted to a vaguely Rousseauian language to explain that, through the name «republic», he meant «*res publica*: government of the nation held together by the nation itself: government ruled by laws which have really to be the ex-

pression of the general will»[23]. And yet, unlike Rousseau, he never embraced the project of a direct democracy suited for the modern world – a project that, for the Genevan philosopher, was possible through the separation of sovereignty and government (cfr. Tuck, 2016). For Mazzini, nations ought to be republics, and modern republics could not but be of a representative kind (see Urbinati, 1996: 218, n. 31), as he detailed in 1832 in an essay titled *I collaboratori della Giovane Italia ai loro concittadini* (translated as *On the Superiority of Representative Government* in Recchia–Urbinati 2009: 39-52). What he wanted to suggest, as he further clarified in *Dell'unità italiana* (an essay that he began writing in 1833 and completed only in 1861) and in *Nationalité – Unitaires et federalistes* (1835), was that any attempt to ground the legitimacy of a nation in the protection of its past (e.g., traditions, history) and the preservation of its present (e.g., ethnicity, territory) from possible contaminations, either domestic or foreign, would inevitably lead to international anarchy and the selfish pursuit of nationalistic interests. Quite the contrary, nations need to rest on consensus, self-determination, and the practice of equal liberty – Mazzini was indeed one of the first advocates of male and female universal suffrage –; they necessarily presuppose that «the uniformity of right» is not «violated by the existence of caste, privilege, and inequality» (Mazzini, 1917: 57)– a key difference, in his view, between ancient and modern republicanism, with the former envisioning politics as the realm of virtue and thus empowering a political aristocracy[24]; and they entail a set of freedoms, individual as well as political, that are almost inalienable[25].

23 Cfr. Mazzini (1906-1943, vol. II: 147-221, 203). Translation quoted from Urbinati (1996: 218-219, n. 33).

24 «In such a state of things there can be no Nation, no People, but only a multitude, a fortuitous agglomeration of men whom circumstances have brought together and different circumstances will separate» (*ibidem*).

25 Cfr. ivi, 72: «You have to have liberty and everything that is indispensable for the moral and material nourishment of life. Personal liberty; liberty of locomotion; liberty of religious belief; liberty of opinion on all subjects; liberty of expressing opinion through the press or by any other peaceful method; liberty of association so as to be able to cultivate your own minds by contact with the minds of others; liberty of trade in all the productions of our brains and hands».

Equally important was to him the unitary configuration of the Italian nation[26] – a point that Haddock (1999: 321-332) and, most recently, Axel Körner (2017: 108-113) have meritoriously emphasized. As Mazzini extensively explained in the ideological manifesto of Young Italy (*Istruzione generale per gli affratellati nella* Giovine Italia, 1831), presenting arguments that he would later resort to in *Dell'unità italiana* and *Nationalité*, his republican project located sovereignty in a unified nation, based on «unity of belief», «social consensus», and, most relevantly, «unity in political, civil and penal legislation» as well as «unity in education and representation»[27]. Partially drawing on the ideas of Filippo Buonarroti, he claimed that «without unity there is not truly a nation» and pointed at the confusion between political and administrative centralization as a major flaw in the arguments of Italian federalists, who feared that a centralized configuration of the State would open the door to despotism[28]. According to Mazzini, who was indeed aware of the shortcomings of the unitary state envisioned by the Jacobins, federalism was a mere façade for safeguarding and strengthening local interests; it represented a step backwards towards the Medieval age, with its system of municipalities and its corporativist organization of society, and thus an obstacle to the pursuit of a truly national consciousness. Thirty years later, in *Dell'Unità italiana*, he once again powerfully defended his vision of a unitary state; in this case, his critique of federalism had one foot in the past and one in the present. Against the federalists, who claimed that the long history of pre-unitary Italy unquestionably proved the polycentric nature of its social life, Mazzini counter-argued that the reality of a dismembered country was just the

26 The absence of any indication of whether the future Italian State should be federalist or unitary (or even a republic or a monarchy) – in other words, the lack of a clear political and institutional vision – was one of the main reasons why Mazzini felt dissatisfied with the Carbonarist movement. Mazzini had joined the *Carboneria* in 1827 but in 1830 carbonarist Raimondo Doria denounced him; after a brief period in jail, Mazzini opted for the exile, first in Switzerland and then in France.

27 Mazzini (1906-1943, vol. II: 45-56, 45). Translation quoted from Haddock (1999: 323).

28 Ivi, 49-50. Translation quoted from Haddock (1999: 323).

outcome of centuries of «diplomacy, foreign usurpation, and force of arms»[29] rather than a congenital feature of the Italian mindset. At the same time, he did not share the enthusiasm of those who considered Switzerland and the United States successful stories of federal states and a valid template for the institutional physiognomy of modern Italy. Mazzini drew attention to Switzerland's neutrality to argue that federalism is, *de facto*, a weak bulwark against the foreign policy ambitions of unitary states, and presented its canton-based system as the result of local élites relentlessly pursuing their own interests in a carefully balanced framework that emerged through time. In his own words, «[e]vents created the Swiss federation; among us it would be nothing but an [...] act of will»[30]. On the other hand, already in 1833, Mazzini (presciently) rejected the American example on grounds that the secession of one state would lead to civil war and, ultimately, that federalist institutions entail a highly individualistic mindset, antithetical to the creation, and sustainment, of a genuinely national sentiment. As he wrote in 1860 to Jessie White Mario, «America is the embodiment, if compared to our own ideal, of the philosophy of mere rights: collective thought is forgotten: the educational mission of the State overlooked. It is the negative, individualistic, materialistic school»[31]. And seven years before, in a piece titled *Agli Italiani* ("To the Italians", 1853), he had even called «federalism, after foreign dominion, the greatest plague that might befall Italy: foreign dominion grants us a life; federalism would render [the nation] impotent and condemn it to a slow and inglorious death from the moment of its emergence»[32]. In *Doveri dell'uomo* ("Duties of Man"), which he published in 1860, one year before the unification of Italy, and can thus be read as the most systematic expression of his previous work and thought (see Galasso, 2013: 153-157), Mazzini visually

29 Mazzini (1906-1943, vol. III: 261-335, 309) Translation quoted from Haddock (1999: 329).

30 Ivi, 285. Translation quoted from Haddock (1999: 331).

31 Mazzini (1906-1943, vol. LXVII: 245-250, 250). Translation quoted from Körner (2017: 109).

32 Mazzini (1906-1943, vol. LI: 17-84, 39) Translation quoted from Körner (2017: 110).

described his ideal republic as a «Temple: God at the summit, a People of equals at the base. Do not accept any other formula, any other moral law, if you do not want to dishonor your Country and yourselves» (Mazzini, 1917: 57).

Nevertheless, Mazzini's enthusiasm for the building of the Italian nation was far from unconditional. His distinction between an «aggregation» (the people, lower-case) and an «association» (the People, with capital P)[33] was also meant to place important restraints on the idea of nation itself, restraints that were both internal (equality, liberty, and self-determination) and external (pacifism and duties towards Humanity), precisely to avoid that the nation – even in the more sophisticated meaning of nationality rather nationalism – could turn into a self-sufficient goal. For Mazzini always considered nations an important, but intermediary, step in the progression from individuals to Humanity. He made this point particularly clear in 1836, in an essay titled *Umanità e patria*: «We do not believe in the eternity of races. We do not believe in the eternity of languages. We believe in the progressive development, [...] in association as the only method»[34]. And in *Duties of Man* he wrote: «Does the babe know the purpose to which it must tend through Family, Country, Humanity? No; but the purpose exists, and we are beginning to know it for him» (Mazzini, 1917: 76). Family, country, and Humanity – a sequence that is reminiscent of the Aristotelian scheme in the first lines of *Politics* (household, village, and the city) – framed, in his vision, the unfolding of communication and connection among human beings in the horizon of an inclusive universalism capable of reconciling love of liberty – a «universal principle, human not nation-

33 Cfr. *Ibidem*. See also Sarti (2014: 49-50).

34 Mazzini (1906-1943, vol. VII: 201-233, 208-209). Translation quoted from Urbinati (1996: 217, n. 15). Urbinati (ivi: 217, n. 20) writes that «'association' was properly speaking the moving principle of Humanity» for Mazzini and finds in Condorcet's *Esquisse* and de Lamennais's *Paroles d'un croyant* the main sources of this notion. At the same time, she identifies in Lessing's *Education of the Human Race* – a particularly popular text among the Saint-Simonians – the writing to which Mazzini turned when, in *Duties of Man*, he wrote that «we hail with Lessing that immensity of future which finds its fulcrum in the Fatherland, and its goal in Humanity» (ivi: 217, n. 21).

al» (*Nationalité*)[35] – with solidarity. As he explained both in his letters and in his writings, he believed that «humanity means love of men» and that our «first duties, first not in point of time but of importance, are to Humanity», since we are «men before [we] are citizens or fathers» (Mazzini, 1979: 4; Mazzini, 1917: 41).

In conclusion, it is imperative to keep in mind that the internal and the external dimensions of modern republics were two equally important, and intimately connected, components of Mazzini's idea of nation – in other words, that for him «[d]emocracy at home [was] a premise for democracy abroad» (Urbinati, 1996: 214). Therefore, more than a democratic theory of *the* nation, Mazzini's was a democratic theory of nations. At this level, his writings on international politics and representative democracy, now finally available to Anglo-American scholars with an extensive introduction, have still much to offer, when properly revisited, to historians and theorists alike, both in and beyond Europe and the US.

References

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Banti, A. M. (2000), *La nazione del Risorgimento: parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Turin.

Banti, A. M. and Bizzocchi, R. (2002, eds.), *L'immagine della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Carocci, Rome.

Banti, A. M. (2008), *Sacrality and the Aesthetics of Politics: Mazzini's Concept of the Nation*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 59-74.

Bayly, C. A. and Biagini, E. F. (2008, eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920*, Oxford University Press (Proceedings of the British Academy), New York.

35 Mazzini (1906-1943, vol. VI: 121-158, 150-151. Translation quoted from Urbinati (1996: 201).

Benner, E. (1995), *Really Existing Nationalisms. A Post-Communist View from Marx and Engels*, Clarendon Press, Oxford.

Biagini, E. F. (2011), *"The Principle of Humanity": Lincoln in Gemrnay and Italy, 1859-1865*, in Carwardine, R., and Saxton, J. (eds.), *The Global Lincoln*, Oxford University Press, New York, 76-94.

Breuilly, J. (1993), *Nationalism and the State*, University of Chicago Press, Chicago (2nd edition).

Canovan, M. (1996), *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Cheltenham.

Cantimori, C. (1904), *Saggio sull'idealismo di Giuseppe Mazzini*, Montanari, Faenza.

Connor, W. (1994), *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton.

Dal Lago, E. (2015), *The Age of Lincoln and Cavour. Comparative Perspectives on Nineteenth-Century American and Italian Nation-Building*, Palgrave Macmillan, New York.

Disertori, B. (1961), *Mazzini filosofo*, Edizioni TEMI, Trento.

Duggan, C. (2002), *Francesco Crispi 1818-1901: From Nation to Nationalism*, Oxford University Press, Oxford.

Duggan, C. (2008), *Giuseppe Mazzini in Britain and Italy: Divergent Legacies, 1837-1915*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 187-207.

Galasso, G. (2011), *L'Italia nuova. Per la storia del Risorgimento e dell'Italia unita*, 6 vols., I (*Il pensiero democratico da Mazzini a Salvemini*), Edizioni di Storia e Letteratura, Rome.

Galasso, G. (2013), *L'Italia nuova. Per la storia del Risorgimento e dell'Italia unita*, 6 vols., VI (*Risorgimento tra Realtà, Pensiero e Azione*), Edizioni di Storia e Letteratura, Rome.

Garin, E. (1947), *La filosofia*, 2 vols., II, Vallardi, Milan.

Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca.

Gentile, G. (1946), *Mazzini* (1923), in Id., *I profeti del Risorgimento Italiano*, Sansoni, Florence, pp. 1-64.

Grandi, D. (1966), *Le origini e la missione del Fascismo*, in De Felice, R. (ed.), *Il Fascismo e i partiti politici italiani. Testimonianze del 1921-1923*, Cappelli, Bologna, pp. 269-291.

Haddock, B. (1999), *State and Nation in Mazzini's Political Thought*, in «History of Political Thought», XX, 2, pp. 313-336.

Haddock, B. (2000), *State, nation and Risorgimento*, in Haddock, B. and Bedani, G. (eds.), *The Politics of Italian National Identity. A Multidisciplinary Perspective*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 11-49.

Haddock, B. (2008), *A History of Political Thought. From Antiquity to the Present*, Polity, Cambridge.

Hall, J. A. (1988, ed.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hastings, A. (1997), *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hayes, C. J. H. (1931), *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, Macmillan, New York.

Hobsbawm, C. J. H. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Isabella, M. (2008), *Mazzini's Internationalism in Context: From the Cosmopolitan Patriotism of the Italian Carbonari to Mazzini's Europe of the Nations*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 37-58.

Isabella, M. (2009), *Risorgimento in Exile: Italian Émigrés and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era.* Oxford University Press, Oxford.

Kelly, D. (2016), *Popular sovereignty as state theory in the nineteenth century*, in Bourke, R., and Skinner, Q. (eds.), *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 270-296.

Kohn, H. (1944), *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, Transaction, New Brunswick-London.

Kohn, H. (1946), *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*, Macmillan, New York.

Körner, A. (2017), *America in Italy. The United States in the Political Thought and Imagination of the Risorgimento, 1763-1865*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Levi, A. (1917), *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, Zanichelli, Bologna.

Levis Sullam, S. (2008), *The Moses of Italian Unity: Mazzini and Nationalism as Political Religion*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 107-124.

Levis Sullam, S. (2015), *Giuseppe Mazzini and the Origins of Fascism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Luzio, A. (1920), *Giuseppe Mazzini, carbonaro; nuovi documenti degli archivi di Milano e Torino, con prefazione e note*, Fratelli Bocca, Torino.

Mack Smith, D. (1994), *Mazzini*, Yale University Press, New Haven-London.

Marriott, J. A. R. (1901), *The Makers of Modern Italy: Mazzini – Cavour – Garibaldi. Three lectures delivered at Oxford*, Macmillan, New York.

Mastellone, S. (2003), *Mazzini and Marx: Thoughts upon Democracy in Europe*, Praeger, Westport.

Mastellone, S. (2008), *Mazzini's International League and the Politics of the London Democratic Manifestos, 1837-50*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 93-104.

Mazzini, G. (1891-1908), *Life and Writings in Six Volumes*, Smith, Elder & Co., London.

Mazzini, G. (1906-1943), *Edizione Nazionale. Scritti editi ed inediti*, ed. Rava, L., *et al.*, 106 vols., Galeati, Imola.

Mazzini, G. (1917), *The Duties of Man, and Other Essays*, Trans. and ed. Jones, T., Dent, London-New York.

Mazzini, G. (1974), *Scritti politici*, eds. Grandi, T., and Comba, A., Tipografica Torinese, Turin.

Mazzini, G. (1979), *Letters*, Trans. De Roses Jervis, A., Hyperion Press, Westport.

Miller, D. (1995), *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford.

Nabulsi, K. (2006), *'Patriotism and Internationalism in the 'Oath of Allegiance' to Young Europe'*, in «European Journal of Political Theory», V, 1, pp. 61-70.

Recchia, S. and Urbinati, N. (2009, eds.), *Cosmopolitanism of Nations. Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, With an Introduction by Recchia and Urbinati, Transl. Recchia, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Recchia, S. (2013), *The Origins of Liberal Wilsonianism: Giuseppe Mazzini on Regime Change and Humanitarian Intervention*, in Recchia, S. and Walsh, J. (eds.), *Just and Unjust Military Intervention*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 237-262.

Riall, L. (2008), *The Politics of Italian Romanticism: Mazzini and the Making of a Nationalist Culture*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 167-186.

Riall, L. (2009), *Risorgimento: The History of Italy from Napoleon to Nation-state*, Palgrave Macmillan, New York.

Ridolfi, M. (2008), *Visions of republicanism in the writings of Giuseppe Mazzini*, in «Journal of Modern Italian Studies», XIII, 4, pp. 468-479.

Rossi, J. (1954), *The Images of America in Mazzini's Writings*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Rowley, D. G. (2012), *Giuseppe Mazzini and the Democratic Logic of Nationalism*, in «Nations and Nationalism», XVIII, 1, pp. 39-56.

Rusconi, G. E. (2011), *Cavour e Bismarck. Due leader fra liberalismo e cesarismo*, il Mulino, Bologna.

Salvadori, M. L. (2011), *Liberalismo italiano. I dilemmi della libertà*, Donzelli, Rome.

Salvemini, G. (1905), *Il pensiero e l'azione di Giuseppe Mazzini. Discorso inaugurale letto nella R. Università di Messina*, D'Angelo, Messina (transl. *Mazzini* (1957), Stanford University Press, Stanford).

Sarti, R. (1997), *Mazzini: A Life for the Religion of Politics*, Praeger, Westport.

Sarti, R. (2014), *Giuseppe Mazzini: Father of European Democracy?* in Barr, C., Finelli, M., and O'Connor, A. (eds.), *Nation/Nazione. Irish Nationalism and the Italian Risorgimento*, University College Dublin Press, Dublin, pp. 39-58.

Seton-Watson, H. (1977), *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Westview Press, Boulder.

Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, Blackwell, Oxford.

Talmon, J. L. (1960), *Political Messianism: The Romantic Phase*, Praeger, New York.

Tilly, C. (1975, ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton.

Tuck, R. (2016), *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Urbinati, N. (1996), *'A Common Law of Nations': Giuseppe Mazzini's democratic nationality*, in «Journal of Modern Italian Studies», I, 2, pp. 197-222.

Urbinati, N. (2008), *The Legacy of Kant: Giuseppe Mazzini's Cosmopolitanism of Nations*, in Bayly and Biagini (eds.), pp. 11-36.

Urbinati, N. (2012), *Mazzini and the Making of the Republican Ideology*, in «Journal of Modern Italian Studies», XVII, 2, pp. 183-204.

Viroli, M. (1995), *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford-New York.

Vivarelli, R. (2013), *Il Risorgimento e le idee di nazione*, in Id., *Italia 1861*, il Mulino, Bologna, pp. 47-87.

17

La nazione di Terenzio Mamiani

di Stefano Quirico

Mamiani scrittore politico

Nella sua lunga esistenza, il conte Terenzio Mamiani Della Rovere (1799-1885) fu uno stimato letterato e un appassionato cultore degli studi filosofici, culminati nel tentativo di tratteggiare un autonomo sistema di pensiero (Mamiani, 1865). Tali interessi eminentemente culturali si combinarono con un'inclinazione intellettuale di tenore politico-ideale, nella quale si riverberavano le aspettative e le delusioni dell'Italia risorgimentale. Nel corso dell'accidentato cammino che condusse all'Unità, Mamiani scoprì la propria vena di scrittore politico. Il presente saggio intende ripercorrerne alcuni risvolti, tenendo conto dei più significativi contributi storiografici sul pesarese (Filippon, 1940; Pincherle, 1973; Ciampi, 1985; Ugolini, 1985; Brancati e Benelli, 2004) e rimandando a un più ampio lavoro l'esame complessivo del suo pensiero politico.

In questa sede ci si concentrerà dunque sull'idea di nazione delineata dagli scritti di Mamiani, ricostruendone l'origine e l'evoluzione nel dibattito di metà Ottocento. Si evidenzierà, in particolare, come all'approfondirsi del discorso sulla nazione corrisponda l'affacciarsi di elementi dottrinari suscettibili di indurre uno scivolamento del liberalismo mamianiano, inizialmente connotato da tratti moderati, verso un approdo democratico. E si registrerà, infine, il mancato compimento di tale processo, testimoniato dalla persistente tensione fra spinte progressive e ipoteche conservatrici.

Il sentimento nazionale di un liberale moderato

La personalità di Mamiani denotava una certa complessità già in età giovanile. Dopo aver abbandonato il seminario romano imposto dalla famiglia, negli anni Venti egli ebbe modo di frequentare il Gabinetto Vieusseux di Firenze e di avvicinarsi agli ambienti carbonari marchigiani, ma senza aderirvi pienamente. In quanto cattolico fieramente contrario al potere temporale dei papi, Mamiani fu protagonista della sollevazione del 1831 nei territori pontifici (Raponi, 2002: 52). Eletto deputato di Pesaro e nominato ministro dell'Interno nel governo provvisorio, subì inevitabilmente le conseguenze della repressione da parte dell'esercito austriaco: l'arresto, la detenzione a Venezia e il trasferimento coatto in Francia, dove prese il via un esilio destinato a concludersi soltanto nel 1847.

A Parigi Mamiani entrò in contatto con altri fuoriusciti, come Vincenzo Gioberti e Niccolò Tommaseo, e con i massimi esponenti dell'élite politico-culturale francese, da François Guizot ad Alexis de Tocqueville (Russi, 2003: 49). Anche per effetto di tali influenze, alla fine degli anni Trenta giunse a maturazione la sua riflessione sulla prospettiva dell'unificazione nazionale, cui egli aspirava non più sull'onda di un patriottismo istintivo, ma in nome di un programma politico organico e meditato, partorito in consapevole opposizione all'impostazione radicale e cospiratoria dei mazziniani. I frutti più maturi di tale ripensamento furono esposti da Mamiani nell'opuscolo *Nostro parere intorno alle cose italiane* (Mamiani, 1839), che recava evidenti segni della discussione in corso fra i protagonisti di quella che, con la pubblicazione delle opere politiche di Gioberti, Cesare Balbo e Massimo d'Azeglio fra il 1843 e il 1847, sarebbe stata etichettata come la corrente moderata del Risorgimento[1].

La conquista dell'unità, spiegava Mamiani, era un obiettivo che gli italiani dovevano perseguire «fidando nel proprio valore e cimentandosi animosamente con lo straniero», senza attendere aiuti esterni (Mamia-

1 Per un approfondimento critico e bibliografico sull'argomento, rinvio al recente studio di De Luca (2012). Al prof. Stefano De Luca, come ai proff. Mario Tesini e Marta Ferronato, sono grato per alcuni suggerimenti di cui tengo conto in questo saggio.

ni, 1839: 13). E tuttavia la questione nazionale era da inquadrare in un contesto europeo, avendo particolare cura di non contrariare le cancellerie allarmate dagli intenti rivoluzionari esibiti dal fronte democratico. Da qui l'invito ad accantonare «le questioni di repubblica e di monarchia, di unità e di confederazione, [...] per rispetto all'Italia» (Mamiani, 1839: 16).

Ancor più a fondo si spingeva un testo del 1838, *Dell'avvenire dell'Italia*, poco noto anche perché escluso dalla raccolta degli *Scritti politici* (Mamiani, 1853), ma di assoluto rilievo per la storia del pensiero politico. Polemizzando con le derive estremiste in cui si era incanalato lo spirito del 1789, Mamiani riconduceva gli ideali risorgimentali al «liberalismo del vangelo» e a «una morale fondata sul sentimento piuttosto che sulle teorie» (Mamiani, 1838: 88). E, per quanto persuaso che il successo del moto unitario implicasse una lotta di popolo, rilevava una differenza sostanziale fra le classi inferiori e quelle superiori, poiché solo queste ultime erano già sufficientemente pervase dal «desiderio di unità» e dal «sentimento di nazionalità». Il quale veniva sintetizzato in «quattro concetti principali: odio allo straniero invasore; confronto doloroso fra le grandezze passate e la miseria presente; biasimo passionato delle antiche discordie e dello spirito municipale; desiderio intenso di ridivenire nazione e di vivere sotto leggi protettrici della libertà» (Mamiani, 1838: 90).

Era comunque auspicabile, secondo Mamiani, che questo *idem sentire* si diffondesse nella società attraverso l'educazione alla storia patria, via maestra per superare l'individualismo che ancora permeava le moltitudini e fungeva da fattore di divisione. Per il resto, tutto spingeva verso l'unificazione nazionale: una geografia definita da «frontiere e confini così marcati, profondi e continuati»; la centralità di Roma, capitale designata; «l'unità perfetta della religione e l'unità della lingua»; l'accoglienza di clima, suolo e natura; il «carattere comune e permanente» dei cittadini (Mamiani, 1838: 92-93). Da questa miscela di requisiti naturali e culturali Mamiani traeva la convinzione che «nulla [mancasse] agli Italiani per essere nazione strettamente unita e compatta», la quale – a livello istituzionale – si sarebbe data, in un primo momento, «la forma politica la più stretta e forte» per consolidare l'unità; e, in una seconda

fase, un assetto «di governo federativo», maggiormente in linea con «le sue naturali tendenze, l'indole peculiare dei suoi popoli, la forza delle tradizioni, i bisogni degli individui» (Mamiani, 1838: 93).

La propensione federativa di Mamiani si rafforzò negli anni successivi, anche nel confronto con i pensatori politici coevi. Rilevato *en passant* che egli fu tra i collaboratori del «Politecnico» cattaneano (Russi, 2003: 65), in Italia il suo principale interlocutore era Gioberti, pienamente consapevole dei tratti distintivi del federalismo americano e tuttavia orientato, nel *Primato*, verso un sistema chiaramente confederale (Malandrino, 2012: 24-25). Orizzonte dal quale Mamiani si dissociava, non solo per contrastare la funzione equilibratrice del pontefice, ai suoi occhi guida spirituale e non autorità temporale[2], ma anche alla luce di una visione più genuinamente federalista, alla cui enucleazione non erano probabilmente estranei l'apprezzamento della *Democrazia in America* di Tocqueville (Mamiani, 1882: 419) e il riflesso del pensiero di Vieusseux, conosciuto negli anni giovanili (Bagnoli, 1995).

Il pesarese auspicava infatti una «istretta e saldissima Confederazione» (Mamiani, 1848a: 262), dotata di caratteri istituzionali che contribuì a definire nel congresso confederale torinese dell'ottobre 1848. Il *Progetto di Atto federale* adottato – e sottoscritto, per la verità, anche da Gioberti – prevedeva un governo centrale permanente e un parlamento bicamerale dalla composizione analoga a quella del Congresso americano; un «supremo tribunale federativo» chiamato a sciogliere le controversie fra Stati confederati o fra centro e periferia; l'abbattimento delle frontiere interne; l'istituzione di un'assemblea costituente chiamata a legittimare il progetto e ad assumere le disposizioni necessarie nell'ambito della guerra d'indipendenza (Mamiani, 1848b). Quello della «Costituente Italiana», ribadiva Mamiani qualche mese dopo, era il metodo più adatto ad assicurare, «da un lato, le franchigie municipali larghissime, e dall'altro, la massima unione confederativa», in cui egli vedeva «i due cardini del risorgimento italiano» (Mamiani, 1849a: 353).

2 Il tema fu oggetto, fra il 1840 e il 1843, di un serrato carteggio fra il piemontese e il marchigiano (Gioberti, 1928a: 66-69, 93-101, 174-181; Gioberti, 1928b: 303-308; Mamiani, 1899: 66-76, 159-163), puntualmente ricostruito da Pincherle (1973: 32-39, 49-52).

Nel pensiero di Mamiani, in altri termini, cominciava a prendere forma un'immagine della nazione italiana che, potendo contare sulle solide fondamenta dell'omogeneità geografica, religiosa, linguistica e culturale, si sarebbe pienamente realizzata nel momento in cui la popolazione avesse manifestato la volontà di emanciparsi dalla dominazione straniera e di formare un nuovo Stato, capace di garantire – in ossequio al principio federativo – l'unità contro le forze centrifughe del municipalismo e, nel contempo, l'autonomia delle sue parti costitutive, minacciata dalle tendenze centralizzatrici.

Nuove sollecitazioni in proposito Mamiani ricevette a Genova, dove si rifugiò nell'autunno del 1849, dopo il fallimento dell'esperimento liberal-costituzionale nello Stato Pontificio, che egli aveva sostenuto ricoprendo le cariche di ministro dell'Interno e degli Esteri e avversando la proclamazione della repubblica. Nel Piemonte avviato verso il decennio di preparazione Mamiani riuscì a ritagliarsi uno spazio politico-parlamentare, sulla scorta di una linea centrista che lo fece inizialmente dialogare con la sinistra moderata e poi iscrivere all'area cavouriana (Ugolini, 1985). L'inserimento nel nuovo ambiente, particolarmente faticoso nei primi anni, fu agevolato dalla considerazione di cui egli godeva a livello intellettuale, in omaggio alla quale la città di Genova lo invitò a pronunciare l'orazione funebre di Carlo Alberto.

Mamiani approfittò dell'occasione per intervenire nel dibattito che imperversava in Piemonte sulla scia delle tesi di padre Luigi Taparelli d'Azeglio, a giudizio del quale le nazioni, in astratto, erano entità naturali e indipendenti ma, storicamente, il loro diritto all'indipendenza soccombeva di fronte a quello vantato dai sovrani sui territori stranieri[3]. Contro questa interpretazione dal sapore legittimista, palesemente sfavorevole alla causa degli italiani oppressi dall'Austria, si scagliava il marchigiano: «fondamento d'ogni libertà e d'ogni diritto – affermava – è la politica indipendenza; rimossa la quale, può solo sussistere un'apparente libertà e un apparente diritto» (Mamiani, 1849b: 439). E immediatamente si cimentava nella prima formulazione di una dottrina

3 Sul significato di tale posizione e sulla controversia che si trascinò per tutti gli anni Quaranta, coinvolgendo fra gli altri Gioberti, si vedano gli studi di Traniello (1990: 43-62) e Di Giannatale (2014: 235-252).

della nazione, non più limitata al caso italiano, ma di portata generale: «l'ordine morale del mondo à [*sic*] determinato e prescritto ab eterno, che le nazioni, primamente ed originalmente da natura costituite, rimanendo signore ed arbitre de' proprj destini, arrechino all'intera famiglia umana quella stessa varietà d'indole e quella eccellenza stessa speciale di attitudini e di talenti, che può ogni singolo uomo arrecare alla propria città; onde risulta l'armonia portentosa delle differenze, il cambio e la mutuazione degli uffici e dei comodi, e in fine l'incremento e il progresso del comun bene. Il perché, oppressare l'autonomia naturale dei popoli si è rompere guerra scelleratissima alla Provvidenza, la quale a ciascuna nazione liberamente concesse di veder meglio che tutte le altre una sembianza del vero e del bene eterno, e assegnò qualche proprio e nobile ascendimento su per l'immenso scaleo della perfezione civile» (Mamiani, 1849b: 439).

Le nazioni erano dunque presentate da Mamiani come creazioni naturali all'interno di un ordine provvidenziale, che le aveva plasmate diverse e indipendenti fra loro poiché, a partire da tale condizione, esse avrebbero dato vita a un'interazione tanto feconda da determinare il perfezionamento dell'umanità. Tale concezione si inseriva in un paradigma teorico trascendente, distinto in linea di massima dalle varianti propriamente reazionarie, ma ugualmente gravido di ricadute conservatrici sul pensiero politico di Mamiani. Si legga in tal senso l'orientamento dei *Discorsi sulla sovranità* tenuti nel 1850 all'Accademia di filosofia italica, da lui stesso fondata a Genova. Volendo prendere le distanze dal tradizionalismo, che postulava la legittimazione divina dei monarchi, e dal contrattualismo, diretto a investire il popolo di prerogative sovrane, Mamiani poneva la sovranità al di fuori della dimensione umana, associandola a Dio, creatore «dell'ordine morale dell'universo» e di una «legge morale» da cui derivavano quelle civili (Mamiani, 1850: VI).

Fin dal 1840, quando indirizzò alcune dense lettere a Pasquale S. Mancini (Andreatta, 1991), il pensatore marchigiano negava l'autonomia del diritto positivo, vincolandolo a precetti di origine divina, la cui individuazione giudicava esclusivamente alla portata di coloro che, «maggiorando infra tutti di sapienza e bontà, valessero a discoprire e segnare le norme del retto bene» (Mamiani, 1850: XXXI) e, in forza di

tale qualità, avessero «diritto naturale d'imperio» (Mamiani e Mancini, 1853: 23-24). Il potere non doveva dunque essere trasmesso lungo linee dinastiche, né lasciato nelle mani delle moltitudini; ma piuttosto assunto da un'aristocrazia di sapienti, ricondotta esplicitamente da Mamiani all'archetipo illustrato da Platone nella *Repubblica* e nel *Menesseno* (Mamiani, 1850: XXIII-XIV). A rintracciare i componenti di quella stretta cerchia avrebbe provveduto il resto della popolazione attraverso le elezioni, che tuttavia non implicavano il conferimento di autorità politica o l'instaurazione di un rapporto di rappresentanza, ma corrispondevano semplicemente all'esercizio di un «diritto di ricognizione» volto a svelare l'identità di governanti che erano tali «perché ottimi e investiti di naturale e degnissima primazia» (Mamiani, 1850: XLIV-XLV).

Una nuova concezione della nazione tra natura, cultura, volontà politica e federalismo

Al principio degli anni Cinquanta, il tema della nazionalità acquistò rinnovata centralità soprattutto in Piemonte, grazie alla celebre *Prelezione* con cui Mancini inaugurò il suo corso di Diritto internazionale all'Università di Torino, insistendo sulla «coscienza della nazionalità» quale elemento vivificatore e imprescindibile per «una società naturale di uomini» già accomunati da territorio, origine, costumi e lingua (Mancini, 1851: 36-39; Mongiano, 2013). A questa nuova stagione della discussione (Di Giannatale, 2014: 252-261) prese parte anche Mamiani, pubblicando a metà del decennio il saggio *Dell'ottima congregazione umana*, pensato come primo capitolo di uno studio filosofico-politico in realtà mai portato a termine.

A prima vista, le sue argomentazioni non si discostavano da quelle condotte nelle opere precedenti. Ciò valeva innanzi tutto per l'individuazione della miglior forma di «ordinamento civile» – fine principale dello scritto analizzato – nel «governo rappresentativo o parlamentare», in aperta ostilità con le istanze di matrice rousseauiana e in continuità con l'idea, già ricordata, secondo cui la «moltitudine [...] passionata ed ignorante» era inadatta a governare e doveva ratificare, con il

voto, la superiorità intrinseca della classe politica formata da cittadini eccezionali, rassegnandosi a un modello che poteva tranquillamente essere ribattezzato «governo riconoscitivo» (Mamiani, 1855: 219-223).

Quanto alla nazione, Mamiani ne proponeva inizialmente una descrizione oscillante fra il carattere biologico e quello etnico. Essa era infatti definita come «quel corpo collettivo di genti, alle quali incontra di abitare le stesse contrade con certi confini quasi dalla mano di Dio segnati, quali sono i gran fiumi o catene di alpi o il mare; e che di più, s'avvengono di favellare in una lingua medesima e si riconoscono uscite di un solo ceppo; ovvero, come che originate da schiatte diverse, nulla di meno per gran lunghezza di secoli insieme confuse; e da ultimo si congiungono eziandio ed unificano spiritualmente con una specie stessa di tradizioni, di lettere, d'arti, di religione, d'indole, d'inclinazione, di costume, di proponimenti e di fini» (Mamiani, 1855: 235). In breve, riassumeva Mamiani, «nazione vuol significare certo novero di genti per comunanza di sangue, conformità di genio, medesimezza di linguaggio atte e preordinate alla massima utilità sociale» (Mamiani, 1855: 245).

Il corso del tempo e l'«incrocicchiamento dei sangui» avevano però diluito le stirpi originarie in una miscellanea informe, nella quale le appartenenze nazionali avevano perso di significato. Finché, come mostrava potentemente l'epoca in cui Mamiani viveva, il sentimento della nazionalità si era risvegliato e aveva indicato la via per una più efficiente suddivisione dell'umanità: «è profittevole, per non dire necessario, all'ottima disposizione della società umana che i popoli si radunino conforme ha preordinato la stessa natura, la quale è autrice delle nazioni» (Mamiani, 1855: 243). E se per ragioni oggettive non sarebbe stato possibile ripristinare la purezza biologica delle origini, ci si poteva accontentare di riunire gli uomini sulla scorta dell'«unità di carattere, di sentimento, di moralità e di fini, espressa poi dalla comunanza della lingua, delle tradizioni, delle lettere, degli istituti» (Mamiani, 1855: 236).

Quel che contava, in ogni caso, era ricordare il vissuto comune come premessa per uno sforzo teso a ricostituire la nazione che la storia aveva smantellato. Precisando inoltre che la comunanza di origine non era condizione sufficiente, e doveva necessariamente essere accompagnata dalla manifestazione di «unità morale» e dall'adesione delle parti alla

prospettiva della riunificazione, Mamiani accentuava la componente volontaristica della nazionalità, echeggiando il discorso di Mancini sulla «coscienza» e approssimandosi, di fatto, all'impostazione mazziniana che a quella manciniana era per molti versi affine (Tuccari, 2000: 46-47; Campi, 2004: 140-148; Nuzzo, 2007). Non distante dalla versione del pesarese era anche il *Primato* di Gioberti, laddove delineava l'evoluzione della «nazione» di fattura divina in un «popolo» consapevole di sé sul piano politico (De Luca, 2012: 501-506).

Procedendo nell'analisi, tuttavia, Mamiani constatava come in alcuni paesi, tra cui Svizzera e Belgio, i popoli convivessero serenamente e proficuamente pur senza possedere la tanto desiderabile comunanza di lingua, tradizioni e costumi. Svizzeri e belgi non potevano dunque dirsi nazioni nel senso puro del termine e, d'altra parte, «con buona ragione e buon titolo ne usurpa[vano] il nome» (Mamiani, 1855: 247). Dal desiderio di rendere conto di questi esempi devianti Mamiani traeva lo spunto per enucleare una più ampia e inclusiva definizione di «nazionalità», fondata sui requisiti di autonomia, indipendenza e spontaneità. In tal modo egli riconosceva un diritto di autodeterminazione non solo alle nazioni intese in chiave naturale, etnica o storica, ma a «ogni moltitudine di famiglie primieramente e di volontà propria congregatesi a vita comune sotto comune reggimento, e tutelato, a rispetto d'ogni straniero, dall'universale autorità del diritto di natura» (Mamiani, 1855: 239).

Mamiani non ignorava che, nella maggior parte dei casi, la propensione a progettare una comunità politico-sociale sorgeva fra soggetti che condividevano caratteri linguistici, culturali, ereditari, ossia fra nazioni in senso stretto, già predisposte a compiere il delicato passo. Ma era senz'altro da contemplare l'ipotesi che anche genti eterogenee decidessero di costituire un'autonomia giuridica e morale (Mamiani, 1855: 241-242). L'elemento dirimente – tanto per le nazioni classiche, quanto per le nazioni-autonomie – era la spontaneità dell'accordo fondativo, imperniato sulla libera espressione di volontà delle parti in causa. Scegliendo di dar vita alla nuova aggregazione, esse le attribuivano lo statuto di autentica «patria», offrendosi reciprocamente «una promessione e un impegno costante e scambievole» e la disponibilità a «partecipare in comune ad ogni bene e ad ogni male», testimoniando in tal modo «l'unità

intrinseca e tutta spirituale dei voleri e degli affetti» (Mamiani, 1855: 249-250).

Nel lessico politico di Mamiani, insomma, il concetto di nazione perdeva progressivamente la propria peculiarità, sovrapponendosi a lemmi limitrofi e annacquando sensibilmente la sfumatura etnico-naturalistica che l'aveva inizialmente connotato, a favore di una lettura calibrata sulla dimensione volontaristica e morale. Che questa seconda e più accogliente accezione della nazione-patria finisse per prevalere era confermato da Mamiani nel momento in cui sentenziava solennemente che la ricostituzione di una nazione storica – l'obiettivo per il quale egli stesso aveva ingaggiato la lotta risorgimentale – sarebbe rimasta legittimamente incompiuta qualora una sua componente avesse spontaneamente manifestato l'intendimento di vivere separatamente dalle altre (Mamiani, 1855: 244-247; Banti, 2000: 165). E se di norma dalla «ragione e [dall'] arte umana» era atteso un contributo che coronasse in termini politico-istituzionali il piano che natura e provvidenza avevano predisposto per le nazioni (Mamiani, 1855: 272), ci si doveva tuttavia arrendere allo scenario in cui una comunità, invocando il diritto a determinare il proprio futuro, deludesse le aspettative e compromettesse la realizzazione del gran disegno. Il quale rappresentava, invece, la mappa fedelmente rispettata dai teorici alla Gioberti.

Notevole fu lo scandalo suscitato da *Dell'ottima congregazione umana* in lettori come Luigi Taparelli, che non solo contestarono al suo autore l'antinomia scaturente dalle due definizioni di nazione, ma la ricondussero a una scelta cinica e opportunistica, motivata dall'esigenza di compiacere e arruolare alla causa risorgimentale tanto i fautori delle tesi etno-naturaliste, quanto quelli orientati in senso volontaristico (Taparelli, 1856). Senza scomporsi, ed evitando accuratamente di chiamare per nome il proprio avversario (Di Carlo, 1849: 15), Mamiani replicò qualche anno dopo nel volume *D'un nuovo diritto europeo*, che, oltre a ripubblicare in appendice il saggio incriminato, ne ricalcava con perfetta simmetria lo schema interpretativo duale. A un primo livello, la nazione era dipinta come «prediletta opera delle mani di Dio» (Mamiani, 1859: 24), la cui felicità ancestrale era stata compromessa da divisioni storiche e doveva essere recuperata, in un dotto parallelismo con l'esse-

re perfetto che il *Simposio* platonico narrava essersi frantumato nell'uomo e nella donna, condannati a bramare una ricomposizione (Mamiani, 1859: 99). A un secondo livello, Mamiani avvertiva la necessità di trascendere l'idea della nazione come semplice ripristino di una condizione naturale, rivendicando invece la facoltà di intenderla «in guisa più larga e razionale», sulla base dei criteri di autonomia e spontaneità (Mamiani, 1859: 29-30).

Il punto nodale – non sfuggito a Taparelli, che rivolse all'interlocutore gli epiteti di «pagano» e «bestemmiatore» – era la possibilità che, facendo leva sul diritto all'autodeterminazione, i popoli decidessero di raggrupparsi secondo forme e modalità alternative alle nazioni naturali forgiate da Dio. Nel pensiero politico di Mamiani si produceva così un'incrinatura significativa. Da un lato, egli proseguiva nella consueta requisitoria contro le erronee concezioni della sovranità, rimproverando ai moderni – e soprattutto ai rivoluzionari francesi – di aver messo in circolazione «l'eccessiva credenza» secondo la quale «il diritto, la giustizia, l'autorità e la sovranità» erano di pertinenza dell'agire umano, con ciò umiliando il «senso morale e religioso»: esse dovevano viceversa essere intese come «cose eterne e assolute» a cui conformare la legislazione e l'intera vita pubblica (Mamiani, 1859: 35-46, 192). Né la condivisibile separazione istituzionale fra Stato e Chiesa avrebbe comportato l'eclissi del sacro: fra i due ambiti intercorreva un'«unione spirituale» basata sull'esistenza di «una sola ragione morale», di origine divina, tale da neutralizzare «ogni discrepanza fra i precetti ecclesiastici e ciò che la legge civile comanda[va]» (Mamiani, 1859: 148).

Dall'altro lato, era Mamiani stesso a scovare e legittimare nelle nazioni-autonomie, dotate di autentica consapevolezza e di volontà ferrea, una soggettività politica tanto potente da sovvertire l'ordine naturale e divino, innovando e modificando il corso della storia, dirottandolo dalla meta prefissata all'inizio dei tempi. Probabilmente lo scrittore marchigiano non colse pienamente gli esiti politico-dottrinari a cui lo avevano portato l'amor di patria e l'approfondita riflessione sulla nazione, ma anche l'influenza federalista. Negli scritti degli anni Cinquanta, infatti, quest'ultima si accentuò ulteriormente ed ebbe un peso considerevole nel favorire il mutamento del punto di vista da cui Mamiani osservava

la politica. Se prima essa si riduceva per molti versi alla traduzione della morale divina in un linguaggio giuridico, la nuova e articolata impalcatura dottrinaria associata al concetto di nazione, e in particolare alla necessità di (ri)costruirla dal basso, consentiva di valorizzare l'azione degli individui e dei popoli, aprendo un varco alle suggestioni democratiche.

Scavalcando la sua ritrosia verso il contrattualismo, Mamiani riconosceva nel «patto confederativo» (Mamiani, 1855: 242) lo strumento che, garantendo la libertà e la spontaneità dei contraenti, si faceva preferire per qualsiasi aggregazione istituzionale. Si trattasse dell'unione di città vicine in uno Stato (Mamiani, 1855: 219-220) o dell'unione di Stati di media estensione in uno Stato confederativo più vasto, in linea con uno spirito del tempo poco tollerante verso le «anguste repubblichette» (Mamiani, 1855: 230). Con implicito omaggio alla conformazione dell'Italia preunitaria, Mamiani immaginava dunque un processo aggregativo ascendente, fino alla fondazione di uno Stato confederativo coincidente con la nazione. Confermando le precedenti impressioni, egli si riferiva non a una debole «lega», ma a una federazione vera e propria, dotata di «unità di governo», di «un diretto impero» sui cittadini, di «una sola rappresentanza al di fuori, un sol nome, una sola bandiera», benché tali preziose risorse diplomatiche si riducessero a meri orpelli al venir meno dell'unità morale. Su queste basi Mamiani poteva distinguere la confederazione «una» – nozione che alternava a quella di Stato confederale – da quella «molteplice», osservando che solo nel primo caso si registravano il «continuo scemamento dell'autorità politica particolare» e la «risoluzione delle autonomie parziali nella intera dello Stato moralmente piena e compita», bilanciata peraltro dalla quota di sovranità residuale delle parti stesse (Mamiani, 1855: 221, 229, 248-252; Mamiani, 1859: 31-32).

Sulla strada della democrazia?

Facendo leva sul binomio nazione-federalismo, dunque, il pensiero politico di Mamiani si emancipava in certa misura dalle premesse moderate – se non tradizionaliste – che lo avevano complessivamente ispirato. E mostrava curiose assonanze con i risultati cui era da tempo giunta

l'elaborazione mazziniana, come la denuncia dell'egemonia di principi e diplomatici nella conduzione della politica internazionale, sottratta alla sfera d'intervento delle popolazioni. A questo scenario inaccettabile si contrapponeva un nuovo diritto europeo fondato sul principio di nazionalità, nell'ambito del quale avrebbe preso vita una costellazione di Stati nazionali e confederali – non di vaghe nazioni, come predicato da Mancini (Fieschi, 1973; Agnelli, 1991: 228-230) – interamente sovrani, ma disposti a ragionare e operare nell'ottica dell'umanità e della fratellanza universale (Mamiani, 1859: 156-159; Ciampi, 1985: 109-136).

Il liberalismo di Mamiani andava caratterizzandosi in senso sempre più progressivo, ergendosi a difesa della circolazione delle idee politiche – comprese le più sovversive – e contemplando nuove preoccupazioni, fra cui le modalità di accertamento della volontà dei cittadini, divenuta centrale nel suo discorso sulla nazione. Il pesarese approvava un suffragio universale tendenziale, legato cioè all'acquisizione di effettive capacità di giudizio da parte degli elettori, e censiva gli indicatori più affidabili della virtuosa correlazione fra gli orientamenti del popolo e quelli dei suoi rappresentanti: il parlamentarismo, la libera stampa, la maturazione dell'opinione pubblica (Mamiani, 1859: 32-34, 80, 105-107).

Per converso, Mamiani non portò realmente a compimento la revisione dottrinaria che lo avrebbe collocato a pieno titolo nel campo liberal-democratico. In uno degli ultimi interventi teorico-politici, costruito in forma dialogica e dedicato a una possibile riforma dello Statuto, egli considerava, per bocca del personaggio Machiavelli, «arbitra ormai e signora la pretta democrazia» e affidava alla «nazione intera» l'indicazione degli indirizzi fondamentali dello Stato (Mamiani, 1879: 28-30). Ma a questa osservazione disincantata, peraltro coerente con lo sviluppo del suo pensiero, non seguiva una riformulazione dei concetti di sovranità, ancorata nuovamente alla legge morale, e di rappresentanza, sempre derubricata a ricognizione dei più validi interpreti del volere divino (Mamiani, 1879: 23). Sulla scorta di queste contraddizioni, in ultima analisi, Mamiani dava l'impressione di aver sostanzialmente compreso e parzialmente avallato le trasformazioni in atto nel secondo Ottocento, ma di volerne eludere le implicazioni più sconcertanti, cercando conforto in antiche sicurezze filosofico-teologiche che la nuova

sensibilità nazionale, federativa ed embrionalmente democratica minacciava di erodere.

Bibliografia

Agnelli, A. (1991), *La fortuna di Mancini nel primo Novecento*, in Zecchino (1991, a cura di), pp. 219-243.

Andreatta, A. (1991), *Mamiani e Mancini. Il dibattito del 1841 sui fondamenti del diritto*, in Zecchino (1991, a cura di), pp. 267-292.

Bagnoli, P. (1995), *La politica delle idee. Giovan Pietro Vieusseux e Giuseppe Montanelli nella Toscana preunitaria*, Polistampa, Firenze.

Banti, A.M. (2000), *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino.

Brancati, A. e Benelli, G. (2004), *Divina Italia. Terenzio Mamiani Della Rovere cattolico liberale e il risorgimento federalista*, Il Lavoro, Ancona.

Campi, A. (2004), *Nazione*, Il Mulino, Bologna.

Ciampi, G. (1985), *Terenzio Mamiani ed i problemi internazionali nell'Europa del suo tempo*, in «Studia Oliveriana», V, pp. 97-136.

De Luca, S. (2012), *L'Italia immaginata dai moderati. «Nation-building» e «State-building» in Gioberti, Balbo e d'Azeglio (1843-1847)*, in «Storia del pensiero politico», I, 3, pp. 495-525.

Di Carlo, E. (1949), *T. Mamiani e la nazionalità*, in «Il Circolo giuridico "L. Sampolo"», XX, pp. 7-16.

Di Giannatale, F. (2014), *Il principio di nazionalità. Un dibattito nell'Italia risorgimentale*, in «Storia e Politica», VI, 2, pp. 234-259.

Fieschi, G. (1973), *Terenzio Mamiani e «Il nuovo diritto europeo»*, in «Rivista di studi politici internazionali», XL, pp. 689-694.

Filippon, E. (1940), *La dottrina politica di Terenzio Mamiani*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XXVII, 3, pp. 349-394.

Gioberti, V. (1928a), *Epistolario. Edizione nazionale*, a cura di G. Gentile e G. Balsamo-Crivelli, vol. III, Vallecchi, Firenze.

Gioberti, V. (1928b), *Epistolario. Edizione nazionale*, a cura di G. Gentile e G. Balsamo-Crivelli, vol. IV, Vallecchi, Firenze.

Malandrino, C. (2012), *Democrazia e federalismo nell'Italia unita*, Claudiana, Torino.

Mamiani, T. (1838), *Dell'Avvenire dell'Italia*, in Pincherle (1973), pp. 87-95.

Mamiani, T. (1839) *Nostro parere intorno alle cose italiane*, in Mamiani (1853), pp. 5-17.

Mamiani, T. (1848a), *Lettera ad Antonio Crocco, intorno agli ultimi casi di Francia*, in Mamiani (1853), pp. 231-262.

Mamiani, T. (1848b), *Progetto di uno schema d'Atto federale, redatto dal Congresso nazionale per la Confederazione italiana*, in Mamiani (1853), pp. 324-327.

Mamiani, T. (1849a), *A' suoi elettori*, in Mamiani (1853), pp. 333-355.

Mamiani, T. (1849b), *Elogio funebre di re Carlo Alberto*, in Mamiani (1853), pp. 429-472.

Mamiani, T. (1850), *Discorsi sulla origine natura e costituzione della sovranità*, in Mamiani e Mancini (1853), pp. I-LXVIII.

Mamiani, T. (1853), *Scritti politici*, Le Monnier, Firenze.

Mamiani, T. (1855), *Dell'ottima congregazione umana*, in Mamiani (1859), pp. 217-274.

Mamiani, T. (1859), *D'un nuovo diritto europeo*, Italia [Torino], 1860.

Mamiani, T. (1865), *Confessioni di un metafisico*, 2 voll., Barbera, Firenze.

Mamiani, T. (1879), *Il Potere costituente e le condizioni attuali d'Italia*, in «Nuova Antologia», XLVI, pp. 3-45.

Mamiani, T. (1882), *Parigi or fa cinquant'anni*, in «Nuova Antologia», LXII, pp. 415-430.

Mamiani, T. (1899), *Lettere dall'esilio*, a cura di E. Viterbo, vol. I, Dante Alighieri, Roma.

Mamiani, T. e Mancini, P.S. (1853), *Fondamenti della filosofia del diritto e singolarmente del diritto di punire. Lettere di Terenzio Mamiani e di Pasquale Stanislao Mancini*, IV ed., Cassone-Grondona, Torino.

Mancini, P.S. (1851), *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, in Mancini (1944), pp. 1-68.

Mancini, P.S. (1944), *Saggi sulla nazionalità*, Sestante, Roma.

Mongiano, E. (2013), *Il principio di nazionalità nella formazione dello Stato unitario italiano: il contributo di Pasquale Stanislao Mancini*, in «Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas», 6, pp. 85-97.

Nuzzo, L. (2007), *Da Mazzini a Mancini: il principio di nazionalità tra politica e diritto*, in «Giornale di storia costituzionale», XIV, 2, pp. 161-186.

Pincherle, M. (1973), *Moderatismo politico e riforma religiosa in Terenzio Mamiani*, Giuffrè, Milano.

Raponi, N. (2002), *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, Morcelliana, Brescia.

Russi, L. (2003), *I percorsi della stella. L'idea di nazione in Italia dal 1796 al 1946*, Libreria dell'Università Editrice, Pescara.

Taparelli d'Azeglio, L. (1856), *Teoria politica del Mamiani*, in «La Civiltà Cattolica», VII, 2, pp. 129-137 e 280-294

Traniello, F. (1990), *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, FrancoAngeli, Milano.

Tuccari, F. (2000), *La nazione*, Laterza, Bari-Roma.

Ugolini, R. (1985), *Mamiani e Cavour nel decennio di preparazione*, in «Studia Oliveriana», V, pp. 55-95.

Zecchino, O. (1991, a cura di), *Pasquale Stanislao Mancini. L'uomo lo studioso il politico*, Guida, Napoli.

18

«Il mondo criminale italiano» e la costruzione dell'identità nazionale

di Emilia Musumeci

Contro una marea montante

Nel 1879 Cesare Lombroso, poco dopo aver dato alle stampe la prima edizione del suo celeberrimo e provocatorio libro, *L'Uomo delinquente*, nelle avvertenze *Al lettore* della sua opera 'minore' *Sull'incremento del delitto in Italia e dei mezzi per arrestarlo* affermava, non senza una buona dose di allarmismo: «la marea del delitto che monta e monta sempre, e minaccia sommergerci e insieme infamarci, senza che alcuno pensi ad opporvi le dighe» (Lombroso, 1879: III). La lotta contro il crimine sembrava agli occhi di Lombroso impari se intrapresa da chi fosse privo degli strumenti necessari come poteva essere quella dell'uomo inerme contro le calamità naturali. L'opinione di Lombroso non era tuttavia isolata poiché all'indomani dell'unità d'Italia nel 1861, si viveva in un clima di emergenza (cfr. Sbriccoli, 2009: 592-597): il processo graduale ma inesorabile di abbandono delle campagne a vantaggio delle città sempre più affollate da emarginati e reietti che finivano per ingrossare le fila delle c.d. classi pericolose (Costa, 2008) in cui si facevano rientrare ladruncoli, prostitute, sovversivi e ogni altro soggetto a proprio agio nei bassifondi che, anche grazie ad un determinato immaginario letterario (Benigno, 2015), diventavano luoghi di perdizione e immoralità.

Tale pericolosa avanzata era solo una parte della ben più complessa questione criminale che si mescolava con la narrazione sull'identità nazionale (Lacché, Stronati, 2014a, a cura di). Alla fine dell'Ottocento, invero, il problema dell'ordine pubblico e della sicurezza dei cittadini

entrava pian piano in quel processo di «nazionalizzazione delle masse» (Mosse, 1975), felice espressione usata per indicare il senso non innato ma appreso di appartenenza ad una comunità politica identificata come *nazione*. Negli anni che seguirono l'unità d'Italia mediante la riformulazione della toponomastica, l'istituzione di nuove ritualità pubbliche e festività, passando per programmi scolastici e letteratura patriottica, si era cercato in ogni modo di diffondere un'ideologia risorgimentale in cui l'amore patrio implicava la strenua difesa dell'onore nazionale mediante l'accettazione doverosa del sacrificio supremo per la madre patria. Ma accanto ad un'Italia legale esisteva un'Italia criminale e in tale contesto il delinquente come un'ombra inquietante accompagnava la costruzione del nuovo modello di cittadino italiano. Al temibile criminale urbano se ne contrapponeva, come due lati della stessa medaglia, un altro che resisteva ancora negli anfratti delle campagne e delle boscaglie del meridione del neonato Regno d'Italia: il brigante, figura quasi leggendaria e terrificante. È il caso allora di comprendere, sia pure brevemente, come anche la lotta alla criminalità nella lunga fase di unificazione dell'Italia abbia potuto costituire un fattore di edificazione dell'identità nazionale.

L'aspetto più evidente di tale storia sotterranea della costruzione dell'identità nazionale è senza dubbio la questione del brigantaggio in cui la questione criminale si intreccia inestricabilmente anche con la questione meridionale e i processi di trasformazione sociale legati ai grandi temi dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e dell'emigrazione che la neonata Italia sarà costretta a fronteggiare all'indomani dell'unificazione. In tale quadro, il criminale coincideva con il nemico *par excellence* dell'unità nazionale, cioè il brigante considerato «l'eroe negativo protagonista dell'unità d'Italia, l'oggetto selezionato dalla storia e affidato all'interesse della scienza» (Stronati, 2009: 957). Non è un caso allora se nell'Antropologia Criminale di Lombroso il criminale-nato (specie nella fase iniziale della sua ricerca) veniva a coincidere con il brigante, il fuorilegge rurale che attentava alla vita e alla proprietà, assumendo delle connotazioni primitive e ferine che lo avvicinavano più all'animale che all'esempio di nuovo cittadino che la nuova Italia unita aspirava a formare. Del resto, la mitografia stessa che innerva il discorso nazionale è

specificamente *urbana*, arrivando poco o niente nelle isolate campagne. Anzi il sentimento dell'amore patrio non solo era pressoché sconosciuto tra cascine, poderi e latifondi non raggiunti dai media più popolari (Banti, 2011: 14) di promulgazione del *credo nazionale*, ma emergeva un sentimento opposto di ammirazione nei confronti di chi come il brigante, resisteva all'*oppressore sabaudo.* Grazie alla nascente criminologia di stampo positivistico, il brigante-contadino diveniva il nemico interno da combattere strenuamente per tutelare l'unità nazionale e iniziava un'operazione di demonizzazione dello stesso. Basti pensare al brigante Gramigna ben descritto da Verga come una figura maledetta e spaventosa tratteggiata al momento della cattura con «la schiuma alla bocca, gli occhi lucenti come quelli del lupo» (cit. in Stronati, 2009: 958). Questo processo di *animalizzazione* del brigante porta evidentemente con sé tutta una serie di elementi anche emotivi: l'atteggiamento vigliacco e antisociale dello stesso che lotta contro l'unità nazionale era senza alcun dubbio incompatibile con ben altri sentimenti presenti nella comunicazione nazional-patriottica (v. *amplius*, Banti, 2005 e Morris *et al.*, 2012, a cura di), quali la mitizzazione della morte eroica e del coraggioso sacrificio, lato più 'nobile' e celebrato delle emozioni politiche che saranno la base dell'*educazione sentimentale* della nazione post-risorgimentale.

Identificare per edificare: una nuova polizia per una nuova nazione

Questo il complesso quadro in cui si collocava il tentativo di Lombroso di identificare, catalogare e controllare i nuovi, pericolosi, criminali perturbatori di un ordine sociale e politico già precario, quando, sin dal 1870, cominciava a classificare i *segni* di una diversità colpevole, certificando scientificamente le differenze non solo tra delinquenti e "normali" (Lombroso, 1878: 50) ma anche tra i diversi *tipi di delinquenti* (Lombroso, 1896: 274-278), nella convinzione che la mostruosità fisica rispecchiasse quella morale. Lombroso intraprendeva così una ricerca affannosa delle *stigmate* inequivocabili della devianza, *prove* inconfutabili che l'*uomo delinquente* fosse già predeterminato a commettere il male in quanto biologicamente *diverso* dagli altri esseri umani (v. *am-*

plius, Musumeci, 2012). L'obiettivo neppure tanto malcelato del medico veronese era superare l'approccio di stampo razionalistico-illuminista di diritto penale per farne una scienza esatta, o meglio un diritto non più basato sul troppo metafisico concetto di libero arbitrio ma sul ben più pratico concetto di pericolosità sociale. Se l'imperativo era quello di *difendere la società* da ogni possibile elemento che potesse destabilizzare il già precario equilibrio del giovanissimo Regno allora era parimenti necessario formare "nuovi" poliziotti, addestrati mediante i dettami della nuova Scuola positiva e perciò in grado di usare gli innovativi strumenti offerti dalla scienza per lottare il crimine. Del resto, che le vetuste e disorganizzate forze di polizia degli stati preunitari (i vari "sgherri", gendarmi e "birri" ottocenteschi) (cfr. Antonielli, Levati, 2017, a cura di, e Mori, Tedoldi, 2012, a cura di) fossero impreparate alla lotta contro il crimine era sotto gli occhi di tutti. Emblematiche le parole del questore di Bologna, Giovanni Bolis che nel 1871 ribadiva come il grado di sicurezza pubblica e privata della neonata Italia – grazie ad una riqualificazione dei funzionari di polizia – fosse «il termometro più sicuro per giudicare del buon governo di uno Stato» (Bolis, 1871: 5). Se Bolis pensava ad un corpo di polizia autorevole e degno del nuovo «tricolore vessillo» (Bolis, 1871: 11), Lombroso andava persino oltre ritenendo che il Regno d'Italia meritasse non solo un corpo di polizia prestigioso ma anche tecnologicamente avanzato. In altre parole, una *polizia scientifica*, per usare il termine coniato dallo stesso Lombroso, quando sin dal 1879 invocava a gran voce la sua trasformazione radicale: «dobbiamo fare nella polizia quel passo che Sadowa ci insegnò a fare nell'armata, renderla uno strumento scientifico e non *routinier*, che ponga in opera la fotografia, il telegrafo d'allarme, gli annunci nei giornali, e soprattutto in uno strumento scientifico che comportasse l'impiego della fotografia, del telegrafo, dei giornali, e soprattutto la conoscenza dell'uomo delinquente» (Lombroso, 1879: 135). Non è un caso che Lombroso usasse una metafora militare (la celebre battaglia di Sadowa del 1866 nell'ambito della Guerra austro-prussiana che decretò la vittoria della Prussia grazie ad eccellenti nuove strategie militari e l'uso massiccio di moderne armi da fuoco e nuovi mezzi di comunicazione come il telegrafo e la telescrivente) per parlare della necessità di addestrare dei funzionari di polizia

all’altezza dei moderni *policemen* inglesi (v. *amplius* Antonielli, 2006, a cura di). La sua era, appunto, una vera e propria “chiamata alle armi” per lottare quelle che da più parti viene definita una “armata del crimine” (Marchetti, 2008) che avanzava pericolosamente nelle metropoli sempre più popolose. A tale accorata chiamata rispondeva, tra gli altri, uno dei suoi tanti e più o meno fedeli allievi, Salvatore Ottolenghi, medico legale e, soprattutto, docente del primo corso di polizia scientifica (cfr. Gibson, 2004: 197), tenuto inizialmente a Siena e poi ‘istituzionalizzato’ nel 1902 a Roma con la nascita della Scuola di Polizia Scientifica con sede presso le carceri nuove, collocazione per nulla casuale: la vicinanza con la prigione doveva permettere a coloro che frequentavano la scuola di usare i carcerati come “inestimabile materiale didattico”. Le principali materie di insegnamento, tutte in sintonia con i precetti dell’Antropologia criminale, furono l’uso delle tecniche di rilevamento, identificazione e catalogazione delle impronte digitali sviluppate da Giovanni Gasti e la fotografia forense messa a punto da Umberto Ellero (cfr. Gilardi, 2003: 35-41). Scopo della Scuola era pertanto la formazione di un nuovo tipo di poliziotto forense in grado di usare non solo metodi *empirici* (nel senso di mezzi poco e male coordinati o con un andamento a casaccio) ma un metodo “razionale”, vale a dire scientifico, oggettivo ed efficace nella fase investigativa e in generale per la strenua lotta al crimine. Ma soprattutto la principale preoccupazione dell’epoca era trovare un metodo accurato per identificare i criminali quale risposta necessaria all’incremento continuo del livello di criminalità ben prima dell’impiego delle impronte digitali. Inizialmente è stato adottato il sistema più diffuso di identificazione dei criminali, inventato in Francia da Alphonse Bertillon e detto anche *bertillonage* (Piazza, 2011, dir.), basato sull’antropometria, lo studio scientifico delle misure e delle proporzioni del corpo umano e strutturato in tre diverse fasi: descrizione, misurazione del corpo umano e classificazione. Esso è stato introdotto in Italia proprio grazie a Ottolenghi ma ben presto a causa dei suoi evidenti difetti (troppo costoso, poco pratico e sostanzialmente inutile in caso di delinquenza giovanile, in cui le misure del corpo mutavano rapidamente) venne soppiantato dal “metodo italiano”. Per sopperire a tali pecche il summenzionato Gasti, giovane questore, allievo e collaborato-

re di Ottolenghi, inventò un nuovo strumento denominato "pantopometro" in grado di misurare contemporaneamente tutte le parti principali del corpo a cui si accompagnava la simultanea introduzione delle impronte digitali e di dettagliate "cartelle antropo-biografiche" in linea con i dettami dell'antropologia criminale. Questo fu l'atto di nascita del cosiddetto "metodo Ottolenghi" del tutto permeato dalle teorie lombrosiane che, in quanto tale, si discostava dalle tecniche usate negli altri paesi essendo esso votato ad un'attenzione maniacale al criminale nella sua interezza. Le sole impronte digitali, le misure delle parti del corpo e le fotografie segnaletiche – a detta di Ottolenghi – non erano sufficienti perciò la cartella identificativa doveva essere in grado di ricostruire l'intero mondo del criminale. Sorgeva quindi all'interno della Scuola il "Servizio di segnalamento e identificazione" (Falco, 1922: 3) preposto alla compilazione e catalogazione di tali cartelle aventi per oggetto non solo il corpo del soggetto schedato ma anche la sua psiche e ogni singolo elemento, anche apparentemente marginale o insignificante, che potesse essere utile al riconoscimento. Non a caso, il Trattato di Polizia Scientifica (Ottolenghi, 1910-1932), monumentale opera in due tomi di Ottolenghi contenente le basilari tecniche di scienza forense, era dedicato non solo alle caratteristiche fisiche e anatomiche del reo (parti del corpo, colore dei capelli e degli occhi, la forma del cranio) ma anche alle "caratteristiche funzionali" (attività fisica come presenza di eventuali tic, timbro della voce, etc.). Se questi erano gli elementi dell'identificazione fisica descritti nel primo volume, il secondo invece era in maniera significativa dedicato all'investigazione e alla biografia psicologica del reo. Tra gli eventi biografici degni di nota figuravano le esperienze lavorative, l'espletamento o meno del servizio militare e varie abitudini e peculiarità (uso di alcool, presenza di malattie, emigrazione) oltre che il comportamento sessuale. Un'identificazione psichica e biografica dunque, che includeva anche fattori mai valutati fino a quel momento come la "sensibilità" e la "moralità" così come la postura e le espressioni del viso. Non bisogna dimenticare d'altronde che Lombroso, nella sua lunga carriera aveva iniziato a studiare anche il gergo criminale (Leschiutta, 1996) e l'uso dei tatuaggi (Musumeci, 2012: 65-66, e Petrizzo, 2016) delle c.d. classi pericolose.

Delinquenti politici o martiri del Risorgimento?

Se il metodo d'identificazione ideato dai seguaci della Scuola Positiva ben si addiceva a fronteggiare la tipologia più deteriore e temibile di criminalità che minava l'ordine sociale e nazionale (le classi pericolose e il brigantaggio), la stessa tassonomia lombrosiana entrava in crisi di fronte ad una forma per così dire 'positiva' di devianza: la delinquenza politica, che svolgeva un preciso ruolo nella costruzione dell'identità nazionale. Nel delicato crinale tra Otto e Novecento il sistema dei delitti politici, considerato per le sue specificità uno degli *specula societatis* più indicativi, assumeva delle caratteristiche peculiari visto il dibattito sviluppatosi non tanto sul delitto politico quanto sul delinquente politico e sulla possibilità di far rientrare o meno tale tipologia di criminale tra i *delinquenti passionali*. In tal senso segna sicuramente uno spartiacque, l'opera lombrosiana (cfr. Schafer, 1972: 41-61) *Il delitto politico e le rivoluzioni* scritta insieme a Rodolfo Laschi giurista vicino alla corrente del socialismo giuridico (v. *amplius* Sbriccoli, 1974-75: 557-642, e Stronati, 2012) e considerata a ragione più svincolata dalle spiegazioni biologiche e forse più di ogni altra destinata a influenzare la penalistica (Colao, 1986: 92-93). In quest'opera i delinquenti politici, lontani per caratteristiche sia fisiche, sia psichiche dai delinquenti-nati e atavici, erano distinti in rei d'occasione e rei per passione, ma in entrambe le categorie era l'elemento sentimentale o passionale a svolgere un ruolo determinante. I rei politici per occasione avevano spesso «il misoneismo dei genî e l'altruismo dei passionati, senza l'ingegno degli uni e degli altri» (Lombroso, Laschi, 1890: 338), trattandosi comunque di soggetti, nonostante la tendenza ai sentimenti altruisti, privi di alcun carattere degenerativo tanto da definirsi "normali" e la cui spinta al crimine fosse più dovuta a circostanze esterne (il caso o gli eventi), come avvenuto ad esempio per Robespierre che, affermavano Lombroso e Laschi sulla scorta di Taine, «senza l'occasione, non sarebbe stato che uno dei molti avvocati azzeccagarbugli» (Lombroso, Laschi, 1890: 339). Ben più numerose erano le fila dell'altra categoria di delinquenti politici cioè quelli *per passione* in cui, come se ci fosse tra i due tipi una differenza soprattutto di grado nella spinta emozionale (*amplius* Musu-

meci, 2015) al delitto, i tratti appena abbozzati nei rei politici d'occasione si acutizzavano. Anch'essi erano privi quasi del tutto di "caratteri degenerativi" e anzi erano dotati molto spesso di «bellissime fisionomie» (Lombroso, Laschi, 1890: 341) come i martiri del Risorgimento Italiano, di cui Lombroso e Laschi elogiavano le fattezze fisiche. Ma soprattutto era il loro aspetto interiore ad essere esaltato dato che la bellezza dell'anima li elevava al punto da poterli ritenere «genî del sentimento» (Lombroso, Laschi, 1890: 342) per cui era addirittura crudele accomunare tali tipi di delinquenti a quelli comuni. I delinquenti politici, infatti, a differenza degli altri delinquenti, mostravano una vera e propria esagerazione del sentimento dell'onestà e, in ogni caso, una «sensibilità esagerata, una vera e propria iperestesia, come nei comuni rei per passione» (Lombroso, Laschi, 1890: 344) da cui tuttavia si distinguevano proprio grazie al grande altruismo che li spingeva ad intraprendere percorsi e soprattutto a compiere gesti che, seppur contro la legge, non miravano ad un soddisfacimento personale (quale potrebbe quello scaturente da passioni come cupidigia, vanità o lussuria) quanto ad un miglioramento delle condizioni della collettività dettate dai grandi ideali della patria, della religione e della scienza (come l'esigenza di sconfiggere una tirannide politica e sociale). Tra i tratti distintivi si parlava infatti di "isteria politica" e "altruismo" quasi al limite del patologico. Nel primo caso si trattava di una costellazione di disturbi e peculiarità caratteriali quali la vanità, l'essere profondamente religioso e soggetto ad allucinazioni frequenti ma anche la megalomania, la genialità *intermittente*. Tutti questi elementi, uniti alla grande impulsività tipica degli epilettici e degli isterici, avrebbero reso i rei politici degli innovatori nel campo della religione o nella sfera politica. Questa forma che Lombroso definiva «epilessia politica» (Lombroso, 1895: 49), idealmente incarnata, dal punto di vista letterario da Étienne Lantier, protagonista di *Germinal* di Émile Zola, colpiva chi ne fosse affetto manifestandosi con vertigini, tremore e soprattutto con un forte *impulso* che spingeva all'azione o una vera e propria *forza* che li dominava e un *desiderio* impossibile da reprimere.

Oltre al grande rilievo dato all'analisi dei sentimenti e alle passioni che spingevano il delinquente politico ad agire, ancora una volta, le emozioni fungevano per Lombroso e Laschi da linea di confine tra due tipi di delinquenti da sanzionare, a loro modo di vedere, in maniera differente. Se non si può non notare il favore, o almeno la benevolenza, con cui gli autori guardavano a tale fenomeno criminoso rispetto agli altri reati, gli stessi precisavano che bisognava distinguere i veri rivoluzionari (spinti come abbiamo visto da uno spropositato altruismo) dai meri sobillatori di rivolte che, al contrario cercavano «nel delitto politico null'altro che il soddisfacimento dei propri istinti egoistici» (Lombroso, Laschi, 1890: 250). Non bastava nondimeno essere mossi dalla passione per ricevere un trattamento sanzionatorio più lieve ma occorreva una passione *socialmente orientata* come l'altruismo contrapposto a un sentimento egoistico, riecheggiando così la distinzione ferriana tra passioni sociali e passioni antisociali. Del resto era stato proprio Ferri a precisare in più occasioni che il delinquente politico non poteva essere identificato come una categoria antropologica a sé stante dovendo essere considerato il più delle volte nient'altro che «una varietà di delinquente passionale» (Ferri, 1920: 274).

Su tale descrizione del delinquente politico sembrava invece essere in disaccordo Raffaele Garofalo, anche in questo caso, voce più conservatrice e reazionaria tra le tante anime della Scuola Positiva. Il giurista partenopeo contestava l'esistenza della categoria stessa di delinquenti occasionali, in cui sarebbero dovuti rientrare i delinquenti politici. Per Garofalo, in particolare, non era corretta la distinzione tra delinquenti con tendenze innate, numericamente inferiori e spesso consistenti in veri e propri casi patologici, dalla stragrande maggioranza di delinquenti, appunto occasionali, perché spinti al crimine per lo più dalle circostanze esterne (ambiente, clima, alcolismo, tradizioni, etc.). Se queste ultime potevano incidere in qualche modo (e per questo preferisce definirli delinquenti *fortuiti* più che *occasionali*) era solo perché c'era sempre un fondo degenerativo nel criminale o nei suoi avi che in qualche modo ne costituiva il terreno fertile in quanto, come abbiamo visto, secondo

Garofalo il delinquente, a prescindere da un'ipotetica classificazione, era comunque da considerare sia fisicamente sia moralmente *anormale* (Garofalo, 1891: 96).

Sulla questione della definizione del delitto politico Garofalo era tornato tuttavia laddove si interrogava sulla definizione di delitto naturale vale a dire ogni «lesione di *quella parte del senso morale* [consistente] nei *sentimenti altruistici fondamentali* (pietà e probità) secondo la misura *media* in cui trovansi nelle razze umane superiori, la quale misura è necessaria per *l'adattamento dell'individuo alla società*» (Garofalo, 1885: 30). Astraendo dagli elementi chiaramente razzisti di tale approccio, per ciò che attiene al delitto politico, Garofalo operava una sorta di distinzione tra delitto politico *naturale* che si esplicava sotto forma di attentato alla vita del capo dello Stato o dei suoi funzionari che, come gli altri delitti naturali, era tale perché contrastava con il sentimento morale della *pietà*, come l'omicidio e diritto politico *convenzionale* come quei reati contro la sicurezza dello Stato o il sentimento di patriottismo. Perciò, concludeva il giurista napoletano, «non è meno delinquente il fanatico settario che uccide il suo Re di qualsiasi omicida mosso da altre cause» (Garofalo, 1885: 22-23).

Se tale polemica sembrava essere del tutto 'interna' alla Scuola lombrosiana (sulla posizione di Scipio Sighele si rinvia a Palano 2002: 288-290), un attacco per così dire 'esterno' all'identificazione del delinquente politico con il reo per passione, è sferrato da Napoleone Colajanni, medico e sociologo siciliano in aperta polemica con Lombroso tanto da dedicare una monografia (Colajanni, 1890) alla demolizione delle sue tesi perché eccessivamente incentrate su una spiegazione biologica del crimine a discapito dei fattori criminogeni di tipo sociale. Colajanni aveva da ridire anche sulla definizione di delinquente politico, obiettando che quest'ultimo non poteva essere identificato in base alle categorie antropologiche e fisiche (tralasciando del tutto i fattori socio-economici e politici come un governo dispotico) (Colajanni, 1889: II, 614) e, in ogni caso, che non andava in alcun modo confuso con i delinquenti comuni proprio per gli elementi 'emozionali' che lo caratterizzano: abnegazione e altruismo (Colajanni, 1889: I, 381). Il delinquente politico per Colajanni non solo era mosso da altruismo ma stimolava anche negli al-

tri una reazione emotiva positiva: commozione e ammirazione, non solo da parte dei contemporanei ma anche dei posteri. È evidente la motivazione ideologica sottesa alla presa di posizione di Colajanni che proponeva di modificare la classificazione di Ferri (delinquente-nato; delinquente per passione; delinquente per occasione; delinquente abituale; delinquente-pazzo) aggiungendo una categoria *ad hoc*, o meglio quella di delinquente politico, cui avrebbe dovuto essere accordato un trattamento sanzionatorio più lieve. Direttamente chiamato in causa, Ferri, ribatteva fermamente alle critiche di Colajanni, affermando che l'idea di inserire una categoria a sé stante di delinquenti politici non aveva «alcuna consistenza né logica, né sperimentale» (Ferri, 1900: 259) essendo per lo più dettata dalle preoccupazioni politiche del sociologo siciliano. Se i delinquenti politici erano trascinati solo dalla passione politica e comunque, quasi sempre da sentimenti altruistici, obietta Ferri, non c'era nessun motivo di considerarli delinquenti ma tutt'al più «pseudo-criminali» (Ferri, 1900: 260). Al contrario chi commetteva un reato con finalità politiche solo per contagio sociale o per altre circostanze contingenti andava inserito in una delle cinque categorie di delinquenti secondo la classificazione ferriana (v. *amplius* Ferri, 1881: 35-60).

Nonostante gli approcci opposti (antropologico-criminale, sociologico, psicologico o socialista), adottati spesso più per partito preso che per reale convinzione, ciò che colpisce e spiazza è dunque l'esistenza di un elemento che accomuna il modo di identificare il delinquente politico in epoca post-risorgimentale: il suo essere emotivamente motivato a commettere il crimine per soddisfare non un interesse proprio ma della collettività, caratteristica che lo collocava fuori dall'alveo dei delinquenti comuni. In un'ottica dunque funzionale al raggiungimento di un'Italia non solo unita, ma anche unificata (Lombroso, 1888) il delinquente politico diventava così martire del Risorgimento Italiano, volto di una devianza quasi necessaria alla nuova narrazione patriottica, specie se contrapposto al mito negativo del brigante ribelle e atavicamente criminale. Se tale «mistica del martirio» (Banti, 2011: 62-72) permeava del tutto l'immaginario nazional-patriottico ed in particolare quello risorgimentale, la questione criminale, con tutto il suo bagaglio di emozioni e passioni più o meno violente, allora può configurarsi come una sorta di

«*Nation building* in negativo» (Lacché, Stronati, 2014b: 9) inestricabilmente legata alla questione sociale e ai processi di crisi e trasformazione delle società tradizionali.

Bibliografia

Antonielli L. (2006, a cura di), *La polizia in Italia e in Europa: punto sugli studi e prospettive di ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Antonielli L., Levati S. (2017, a cura di), *Tra polizie e controllo del territorio: alla ricerca delle discontinuità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Banti A. M. (2005), *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII alla Grande Guerra*, Einaudi, Torino.

Banti A. M. (2011), *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari.

Morris P., Ricatti F., Seymour M. (2012, a cura di), *Politica ed emozioni nella storia d'Italia dal 1848 ad oggi*, Viella, Roma.

Benigno F. (2015), *La mala setta. Alle origini di mafia e camorra 1859-1878*, Einaudi, Torino.

Bolis G. (1871), *La polizia e le classi pericolose della società. Studii*, Zanichelli, Bologna.

Colajanni N. (1889), *Sociologia criminale*, Tropea, Catania, voll. I e II.

Colajanni N. (1890), *Ire e spropositi di Cesare Lombroso*, Tropea, Catania.

Colao F. (1986), *Il delitto politico tra Ottocento e Novecento. Da «delitto fittizio» a «nemico dello Stato»*, Giuffè, Milano.

Costa P. (2008), *'Classi pericolose' e 'razze inferiori': la sovranità e la sue strategie di assoggettamento*, in «I sentieri della ricerca. Rivista di storia contemporanea», 7-8, pp. 333-351.

Falco G. (1922), *"Identità". Metodo scientifico di segnalamento e identificazione*, Maglione & Strini, Roma.

Ferri E. (1881), *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, Zanichelli, Bologna.

Ferri E. (1900), *Sociologia criminale*, Fratelli Bocca, Torino, 4ª ed.

Ferri E. (1920), *Principii di diritto criminale. Delinquente e delitto nel-*

la scienza, legislazione, giurisprudenza in ordine al Codice penale vigente, Utet, Torino.

Garofalo R. (1885), *Criminologia. Studio sul delitto, sulle sue cause e sui mezzi di repressione,* Fratelli Bocca, Torino.

Garofalo R. (1891), *Criminologia. Studio sul delitto e sulla teoria della repressione. Seconda edizione interamente riordinata e rifatta dall'Autore e con un'appendice di L. Carelli*, Fratelli Bocca, Torino.

Gibson M. (2002), *Born to Crime. Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology*, Praeger, Westport, Conn.; trad. it. di G. Agrati e M.L. Magini (2004), *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Bruno Mondadori, Milano.

Gilardi A. (2003), *Wanted! Storia, tecnica ed estetica della fotografia segnaletica e giudiziaria*, Bruno Mondadori, Milano.

Lacché L., Stronati M. (2014a, a cura di), *Questione criminale e identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, EUM, Macerata.

Lacché L., Stronati M. (2014b), *La questione criminale, una questione italiana*, in Lacché L., Stronati M. (a cura di), *Questione criminale e identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, EUM, Macerata, pp. 7-16.

Leschiutta P. (1996), *Palinsesti del carcere. Cesare Lombroso e le scritture proibite*, Liguori, Napoli.

Lombroso C. (1878), *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie. Aggiuntavi la teoria della tutela penale del Prof. Avv. F. Poletti*, Fratelli Bocca, Torino, 2ª ed.

Lombroso C. (1879), *Sull'incremento del delitto in Italia e sui mezzi per arrestarlo*, Fratelli Bocca, Torino.

Lombroso C. (1888), *L'Italia è unita, non unificata*, in «Archivio di psichiatria, scienze penali, ed antropologia criminale», IX, 144-148.

Lombroso C. (1895), *Gli anarchici*, Fratelli Bocca, Torino, 2ª ed.

Lombroso C. (1896), *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, Fratelli Bocca, Torino, vol. I, 5ª ed.

Lombroso C., Laschi R. (1890), *Il delitto politico e le rivoluzioni in rapporto ad diritto, all'antropologia criminale ed alla scienza di governo*, Fratelli Bocca, Torino.

Marchetti P. (2008), *L'armata del crimine. Teoria e repressione della recidiva in Italia. Una genealogia*, Cattedrale, Ancona.

Mori S., Tedoldi L. (2012, a cura di), *Forme e pratiche di polizia del territorio nell'Ottocento preunitario*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Mosse G.L. (1975), *The Nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*, Fertig, New York; trad. it. di L. De Felice (1975), *La nazionalizzazione delle masse: simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna.

Musumeci E. (2012), *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato. Devianza, libero arbitrio, imputabilità tra antiche chimere ed inediti scenari*, FrancoAngeli, Milano.

Musumeci E. (2015), *Emozioni, crimine, giustizia. Un'indagine storico-giuridica tra Otto e Novecento*, FrancoAngeli, Milano.

Ottolenghi S. (1910-1932), *Trattato di polizia scientifica*, Società editrice libraria, Milano, voll.1-2.

Palano D. (2002), *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica*, Vita e Pensiero, Milano.

Petrizzo A. (2016), *Pelli criminali? La scuola lombrosiana e il corpo tatuato a fine Ottocento*, in «Contemporanea», 1, pp. 43-68.

Piazza P. (2011, dir.), *Aux origines de la police scientifique. Alphonse Bertillon, précurseur de la science du crime*, Karthala, Paris.

Sbriccoli M. (1974-75), *Il diritto penale sociale*, 1883-1912, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 3-4, tomo I, pp. 557-642.

Sbriccoli M. (2009), *Caratteri originari e tratti permanenti del sistema penale italiano (1860-1990)*, in Id., *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Giuffrè, Milano, tomo I, pp. 591-670.

Schafer S. (1972), *Il delinquente politico*, in «Quaderni di Criminologia Clinica», 14, pp. 41-61.

Stronati M. (2009), *Il brigante tra antropologia e ordine giuridico: alle origini di un'icona dell'uomo criminale nel XIX secolo*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 38, I, pp. 953-1008.

Stronati M. (2012), *Il socialismo giuridico e il solidarismo* (voce), in «Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Ottava Appendice. Diritto», Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma, pp. 405-412.

19

Il Partito Repubblicano Italiano tra nazione e nazionalismo. Dal 1895 alla Grande Guerra

di Silvio Berardi

Alle origini del problema

Il 21 aprile 1895 nasceva a Bologna il Partito Repubblicano Italiano, grazie al comune sforzo di uomini che, nonostante le molteplici diversità, erano fra loro affratellati dagli stessi ideali democratici, propri di quell'eredità risorgimentale ancora non del tutto scomparsa (Mormina Penna, 1906). Il programma del nuovo Partito, se riteneva la pregiudiziale istituzionale determinante, tendeva a favorire un effettivo rinnovamento nei vari settori della vita sociale ed economica del paese, senza tuttavia tradire i valori della tradizione a cui apparteneva. Il dibattito sul nazionalismo, che divise per molto tempo le varie anime del Partito, sin quasi dalla sua fondazione e ben oltre il primo conflitto mondiale, trovava il suo punto di riferimento nel pensiero e nell'opera di Giuseppe Mazzini. Nel suo scritto, *Dei Doveri dell'Uomo*, il democratico genovese aveva sostenuto: «L'umanità è un grande esercito, che move alla conquista di terre incognite, contro nemici potenti e avveduti. I popoli sono i diversi corpi, le divisioni di quell'esercito. Ciascuno ha un posto che gli è confidato: ciascuno ha un'operazione particolare da eseguire; e la vittoria comune dipende dall'esattezza colla quale le diverse operazioni saranno compite [...] Non dite: *io*, dite: *noi*. La patria s'incarni in ciascuno di voi» (Mazzini, 1972: 882). Tale convinzione apriva così la strada verso il rifiuto di qualsiasi forma di sterile e vieto nazionalismo; convinzione che veniva rafforzata dallo stesso Mazzini da inequivocabili asserzioni: «Né v'è speranza per voi se non nel miglioramento uni-

versale, nella fratellanza fra tutti i popoli dell'Europa, e, per l'Europa, dell'umanità» (Mazzini, 1972: 877). Come è stato giustamente asserito, la dimensione nazionale ebbe per Mazzini un ruolo sicuramente rilevante (Angelini, 2012: 59); egli aveva, infatti, sempre considerato simbolicamente la famiglia e soprattutto la patria come «due circoli segnati dentro un circolo maggiore che li contiene; come due gradini d'una scala senza i quali non potreste salire più alto, ma sui quali non v'è permesso arrestarvi» (Mazzini, 1972: 870). E questo perché per lui la patria non era un territorio, ma «l'idea che sorge su quello; è il pensiero d'amore il senso di comunione che stringe in uno tutti i figli di quel territorio» (Mazzini, 1972: 885).

Fedele alla tradizione mazziniana, la posizione del Pri fu prevalentemente contraria alla dimensione nazionalista e quindi al colonialismo, anche se, ancor prima della sua fondazione come Partito, quando era ancora un semplice Patto di fratellanza, al suo interno si determinò una *querelle* tra due dei suoi più significativi esponenti, Arcangelo Ghisleri e Giovanni Bovio proprio su tale argomento. Nel 1887 infatti la sconfitta di Dogali aveva suscitato un ampio dibattito su tematiche inerenti la diversità delle razze, che portò buona parte dell'opinione pubblica a considerare gli africani come incivili e quindi a vedere in essi un pericolo per l'incivilimento degli altri popoli. Al riguardo, così aveva scritto lo studioso Giovanni Pastura: «Da ciò deriva all'umanità rappresentata dalle autorità legittime di ogni popolo illuminato la potestà di paralizzare le loro abitudini delittuose, e questo con Diritto porzione di quello che riconosce alle autorità competenti delle Nazioni incivilite il potere di neutralizzare l'azione perniciosa degl'individui che si rendono colpevoli o pericolosi in seno alle proprie comunanze sociali» (Pastura, 1887: 22). Tesi questa ampiamente recepita dal repubblicano Giovanni Bovio il quale, nel 1887, nella prolusione al suo corso di Diritto Pubblico Comparato presso l'Università di Napoli (Bovio, 1887) parlò di asimmetria tra popoli civilizzati e popoli esclusi da tale processo, e individuò nei primi la missione di «umanare, trasformare, colonizzare» (Bovio, 1896: 45), i secondi. Ghisleri considerò tali parole un grave affronto nei confronti di una parte dell'umanità e la sua replica fu durissima: «Speciosa espressione, che poté e può abbagliare per l'idea astratta di

barbarie, sostituita a quella concreta d'una razza, d'una gente. Niuno oserebbe proclamare: non esiste un diritto per i negri, per gli africani, per gli abissini, eppure questa non sarebbe che la traduzione storica e politica, il corollario inevitabile di quella sentenza» (Ghisleri, 1896: 23; cfr. Rainero, 1983: 20; Berardi, 2010: 125 ss). Egli aveva interiorizzato le tesi vichiane sulla comune natura dei popoli ed il significato filosofico del *senso comune*, quando l'intellettuale napoletano aveva sostenuto che questi è «un *giudizio* senz'alcuna *riflessione*, comunemente *sentito* da tutto un *ordine,* da tutto un *popolo*, da tutta una *nazione* o da tutto il genere *umano*» (Vico, 1836: 97-98; cfr. Modica, 1983).

Ghisleri inoltre, formatosi alla scuola del Romagnosi e del Cattaneo, era convinto dell'incivilimento di ogni popolo attraverso un lungo processo di formazione morale, ma anche politica, economica e culturale, capace di sviluppare negli uomini la loro umanità, la loro ragione, sollevandoli dal primitivo stato felino e portandoli alle forme più alte del vivere civile (Romagnosi, 1990, II: 170-173; cfr. Cattaneo, 1987). Sulla stessa falsariga Gabriele Rosa, anch'egli fedele al credo mazziniano aveva scritto: «erronea è la teoria dei popoli puri, delle razze civili e schiette. Teorie non predominanti ancora nell' Italia meridionale, dove aleggia ancora la poesia, e dove Romagnosi, Ferrari, Cattaneo si conoscono solo per udita» (Rosa, 1896: 34). La stessa opinione era condivisa da Napoleone Colajanni, amico di Ghisleri e di Rosa, anch'egli legato al repubblicanesimo democratico. Pur non contestando la buona fede «del Professore dell'Ateneo napoletano [...] nel sostenere che [...] *si ha il diritto di colonizzare* IN TUTTI I MODI», aggiungeva: «Guardate, però, alle persone che di tale principio si sono impadronite e lo vanno strombazzando in tutte le direzioni! Coloro che misero sempre in canzonatura ogni ideale disinteressato; che ai giovani raccomandarono ognora il più gretto utilitarismo, oggi inneggiano al più alto, al più puro degli ideali il cui conseguimento stesso esige grande abnegazione e inauditi sacrifìzii: l'interesse supremo della civiltà. Non è legittimo, adunque, il sospetto contro la purità delle loro intenzioni, quando si pon mente alla contraddizione evidente in cui cascano tanti, che si possono chiamare non cavalieri della civiltà, ma veri cavalieri d'industria?» (Colajanni, 1896: 45).

Esperienza tripolina

La guerra in Libia del 1911, contribuì a favorire i contrasti all'interno del Pri: da un lato il gruppo parlamentare guidato da Salvatore Barzilai (Falco, 1996), rappresentante del «notabilismo» repubblicano, che condivideva le scelte del governo e vedeva nel conflitto una possibilità di miglioramento per le condizioni economiche dell'Italia; dall'altro, coloro che condannavano la spedizione: Arcangelo Ghisleri, anche questa volta, fu la personalità più ragguardevole di tale indirizzo. Egli infatti, da sempre contrario ad ogni forma di colonialismo, disapprovò l'impresa libica, sia sotto il profilo economico che strategico: fu proprio il dissenso nei confronti della politica adottata dal suo Partito verso la questione libica che lo indusse ad uscire dalle sue file. «[...] fu il contegno degli organi rappresentativi centrali e parlamentari del partito che da parecchio tempo venne maturando in me uno stato di coscienza per cui divenne incompatibile col mio sentimento il rimanere ascritto a una organizzazione politica nella quale le deliberazioni dei congressi e le manifestazioni più esplicite del sentimento politico degli iscritti sono sistematicamente obliate, dissimulate o disinvoltamente capovolte da coloro che hanno la veste o il mandato di rappresentare il Partito, dentro e fuori del Parlamento» (Ghisleri, 1912). Il gruppo capeggiato da Barzilai si fece promotore di diversi articoli su «La Ragione» che incitavano palesemente all'azione. Venne pubblicato addirittura un carteggio, che poi si dimostrò falso (Salvemini, 1911), tra Gerhard Rohlfs, un celebre esploratore tedesco conoscitore della Tripolitania, Manfredo Camperio, esploratore italiano e l'ex primo ministro Francesco Crispi (Pincherle, 1969: 476-477), carteggio nel quale veniva lodata la generosità della popolazione libica e la ricchezza della sua terra. A tale posizione rispondeva però un articolo pubblicato su «Lucifero» periodico repubblicano di Ancona il quale sosteneva: «Noi repubblicani restiamo al nostro posto di combattimento opponendoci alle pazzie dell'imperialismo militare senza accordare – come nel passato – né un uomo, né un soldo» (De Cicco, 1911).

Indubbiamente all'interno del Pri, oltre al già citato Barzilai, vi fu chi «si era spinto a prendere posizioni in aperto contrasto con la linea ufficiale del partito, anticipando alcune delle motivazioni che tra il

1914-15 sarebbero state ripetute mille volte per convincere gli italiani a prendere parte al conflitto europeo: ottenere compensi territoriali e, conseguentemente, favorire l'espansione economica e finanziaria del paese. Se l'Italia non ne avesse approfittato, altri popoli avrebbero finito col trarne beneficio» (Ventrone, 2003: 31; cfr. Ex garibaldino, 1911; Robeli, 1911). Un rapporto del 28 novembre del prefetto di Milano in merito ai repubblicani milanesi così asseriva: «Il partito aveva a Milano non molti aderenti [...] alcuni dei repubblicani milanesi come favorevoli all'impresa di Tripoli lamentano soltanto che la monarchia concorrendo con quella conquista alla maggiore grandezza della patria, acquisti un nuovo titolo di benemerenza presso il paese ... altri repubblicani sono invece contrari alla guerra attuale, ma non hanno alcuna importanza. Essi, ad ogni modo, come i socialisti si trovano in questo momento sopraffatti dall'onda di entusiasmo che trascina l'intera popolazione ad innalzare inni augurali all'Esercito e all'Armata» (Archivio Centrale di Stato, 1911). I sostenitori dell'avventura coloniale in Libia trovarono però nel Congresso di Ancona del 1912 (Partito Repubblicano Italiano, 1914) una evidente sconfitta, anche perché «al tradizionale anticolonialismo [...] si aggiunse l'argomento della scarsa utilità della colonia da conquistare» (Di Porto, 1963: 109) e lo stesso Salvatore Barzilai venne costretto alle dimissioni forzate (Tesoro, 1978: 192-213). Come ha ben sostenuto Marina Tesoro tra «Barzilai e Ghisleri: conciliazione impossibile» (Tesoro, 1978: 131), proprio per la totale diversità di intendere il repubblicanesimo.

La vittoria dell'ala intransigente permise di porre alla guida del Pri giovani quali Giovanni Conti e Oliviero Zuccarini che da sempre avevano dimostrato ostilità per qualsiasi tipo di politica coloniale. Fu proprio per «la lotta contro Barzilai e la decisiva opposizione alla guerra libica nel segno della più gloriosa tradizione anticoloniale repubblicana [...] che Conti si immerse nel pieno della battaglia politica portandovi tutto il vigore di un forte temperamento» (Colucci, 1975: 236). Ma «il momento qualificante per la verifica effettiva» (Tesoro, 1978: 314) dell'attività dell'ala intransigente, si ebbe nel Congresso Nazionale di Bologna del 1914, durante il quale Zuccarini venne rieletto segretario del Partito ed Egidio Reale fece parte della Commissione esecutiva in-

sieme, tra gli altri, a Eugenio Chiesa, Giovanni Conti e Giuseppe Gaudenzi (Castro, 2011: 34).

La condanna dell'esperienza coloniale era stata, tuttavia, denunciata già in precedenza dallo stesso Napoleone Colajanni, il quale aveva accusato il governo italiano di eludere la grave questione del Mezzogiorno per occuparsi di una guerra scellerata contro un popolo inerme e desideroso soltanto di conservare la propria libertà ed indipendenza: «L'incertezza, l'impreviggenza, la jattanza, la contraddizione, la menzogna sono i caratteri di tutta la breve storia della nostra politica coloniale» (Colajanni, 1891: 39); ed aveva poi aggiunto: «di questa nostra slealtà gli abissini ormai hanno coscienza» (Colajanni, 1891: 66).

La critica di Napoleone Colajanni andava ben oltre i confini dell'Italia; già nel 1906 egli aveva infatti svolto una lunga requisitoria contro gli Stati Uniti imperialistici e razzisti (Colajanni, 1906: 297, 312-313, 343). Lo scritto dell'intellettuale siciliano, come ben evidenzia Maurizio Ridolfi, «costituisce in realtà una condanna spietata delle idee di razzismo in voga a quel tempo. Deplora che negli Stati Uniti il sentimento di *boria nazionale* stia prendendo il sopravvento» (Ridolfi, 2005: 155), distruggendo così l'antico e glorioso spirito federale.

Del resto lo stesso Mazzini aveva dedicato molte pagine al problema del colonialismo. In un articolo del 1871 intitolato *Politica internazionale* e pubblicato su «La Roma del Popolo» aveva affermato: «Nel moto inevitabile che chiama l'Europa a incivilire le regioni Africane, come il Marocco spetta alla penisola Iberica, e l'Algeria alla Francia, Tunisi, chiave del Mediterraneo centrale, connessa con il sistema sardo-siculo e lontana un venticinque leghe dalla Sicilia, spetta visibilmente all'Italia» (Mazzini, 1885: 22). Tale opinione, se indubbiamente non permette una interpretazione di stampo imperialistico e colonialista, tuttavia, come ben scrive Alberto Castelli, poteva essere utilizzata «specie se isolata dal contesto generale delle idee mazziniane, per legittimare una politica espansionista italiana nell'Africa settentrionale» (Castelli, 201: 134). Ma Mazzini, da sempre, aveva sostenuto che «le Nazioni sono gli individui dell'Umanità» (Mazzini, 1849), per cui il suo patriottismo era proteso chiaramente verso l'esterno, «cioè verso la vita internazionale, dalla quale la stessa sovranità della nazione (o meglio del popolo riunito

in comunità internazionale), riceve la necessaria sanzione» (Angelini, 2012: 60; cfr. Viroli, 2001: 142 ss.).

Ecco perché Ghisleri, e con lui l'ala più intransigente del Partito Repubblicano, quella da lui stessa definita neo-repubblicana (Ghisleri, 1899), considerarono il concetto di nazione in Mazzini foriero di solidarietà tra i popoli: «Siete tutti fratelli. Una è la vostra origine, una la legge, uno il fine per tutti voi [...] Amate l'umanità» (Mazzini, 1972: 878). La critica al colonialismo, mossa da gran parte del repubblicanesimo di inizio secolo, si univa in qualche modo a quella verso l'irredentismo. Ancora Ghisleri nel 1910 si era opposto agli irredentisti che desideravano combattere per Trento e Trieste, e tra questi allo stesso Salvatore Barzilai, che essendo di origine triestina, avvertiva profondamente la necessità di una unificazione della sua terra all'Italia. Già nel 1905, in una conferenza commemorativa sulla figura e l'opera di Giuseppe Mazzini (Barzilai, 1905: 364-380), egli aveva tentato di esasperare il concetto mazziniano di nazionalità, avvicinandolo quasi ad una dimensione nazionalista. Ghisleri, al contrario, affrontava il problema dell'irredentismo ponendo a confronto due nazioni confinanti, la Svizzera e l'Austria, entrambe di lingue e di religioni composite, ed includenti nei propri territori numerosi cittadini italiani per cultura e tradizione (Berardi, 2010: 106 ss.). A suo giudizio le condizioni di vita di questi ultimi, all'interno dell'Impero austro-ungarico, non potevano migliorare con delle semplici modifiche territoriali. Considerata infatti la presenza di popoli diversi sotto il giogo austriaco, il pensatore lombardo valutava l'impossibilità di risolvere con una semplice linea di confine la questione di nazionalità, senza lasciare dentro o fuori dalla stessa linea, dei sacrificati. Ed anche una guerra vittoriosa, capace di portare il confine del Regno d'Italia sino al Quarnaro, non avrebbe arrecato pace né dato sicurezza, né tantomeno assicurato il disarmo, in quanto all'interno di quel confine, sebbene dilatato, si sarebbe sviluppato un nuovo irredentismo, quello degli sloveni e dei serbo-croati che formavano la maggioranza di quella regione, i quali avrebbero guardato all'Austria o alla Serbia come in quel momento i triestini e i trentini guardavano all'Italia.

Ritornava così prepotentemente il pensiero mazziniano, pensiero non chiuso in un nazionalismo esasperato quanto inefficace, ma teso

verso il rispetto della dignità d'ogni uomo. A tal proposito sembra essere estremamente utile rileggere la risposta data dallo stesso Mazzini ad una lettera del pastore evangelico americano Moncure D. Conway, nella quale veniva richiesto il parere dell'esule genovese intorno alla questione del diritto di voto agli uomini di colore. A tal proposito così egli si esprimeva: «Voi avete abolito la schiavitù[1]. L'abolizione è la corona della vostra gloriosa lotta, la religiosa consecrazione delle vostre battaglie, le quali altrimenti non sarebbero state se non una lacrimevole carneficina. Voi avete decretato che il sole della repubblica splenda per tutti: che chiunque respiri l'aria della Repubblica abbia ad essere libero: che, come Dio è uno, così sul suolo benedetto ove la libertà non è un semplice fatto fortuito, ma una fede ed un vangelo, lo stampo dell'umanità è uno. Potete voi mutilare questo grande principio? [...] V'ha, senza voto la libertà? Non è forse la libertà politica la garanzia della libertà civile? Non è forse il voto, il suggello dell'umana natura che afferma se stessa attraverso il mondo morale, come il diritto al lavoro e al possesso è suggello col quale si afferma attraverso il mondo fisico? Volete voi tradurre la vostra democrazia in una incipiente aristocrazia? Volete voi decretare che il colore importi una inferiorità morale?» (Mazzini, 1972: 972). Parole nette, che ben chiariscono il pensiero mazziniano in merito alla questione della razza, e, attraverso di essa, permettono di comprendere il suo disappunto verso ogni forma di colonialismo e di nazionalismo soprattutto se finalizzati non al miglioramento dei popoli, ma alla loro oppressione.

Interventismo democratico

La Grande Guerra, come accennato, impose una profonda riflessione nel Pri, anche perché «l'antitriplicismo figurava in prima linea nel programma elettorale del Partito, approvato nel Convegno di Falconara del 24 agosto 1913» (Di Porto, 1963: 108). Ben presto si comprese inoltre, che il conflitto non avrebbe coinvolto solo la penisola balcanica ma sa-

1 Il 31 gennaio del 1865 il Congresso nordamericano aveva infatti approvato il 13° emendamento della Costituzione che aboliva definitivamente la schiavitù.

rebbe stato in grado di produrre ripercussioni molto più vaste. Così, fra il 4 e il 5 agosto del 1914, Giovanni Conti che, come già detto, era uno tra i più giovani dirigenti del Partito, sollecitò Ghisleri a redigere un *Manifesto* per il Paese, da rendere poi noto anche a Parigi, a Londra e a Belgrado. Pochi giorni dopo, l'11 agosto, l'intellettuale lombardo, a Milano, in casa dell'amico Eugenio Chiesa, con la partecipazione di alcuni rappresentanti delle federazioni repubblicane regionali e alla presenza di altri repubblicani, elaborò tale *Manifesto* nel quale poneva all'Italia il difficile dilemma: «o sui campi di Borgogna per la sorella latina o a Trento e Trieste per gli Stati Uniti d'Europa» (Ghisleri, 1914).

Il *Manifesto*, pubblicato il 15 agosto 1914 su «L'Iniziativa», organo ufficiale del Partito Repubblicano diretto da Oliviero Zuccarini, venne diffuso in centinaia di migliaia di copie nonostante impedimenti e censure. La scelta fatta da Ghisleri e da gran parte degli appartenenti al Pri fu difficile e facilmente esposta a critiche e contestazioni di varia natura. L'intransigenza dimostrata verso ogni forma di colonialismo, imperialismo, irredentismo, si convertiva ora ad un interventismo convinto verso il conflitto a supporto di francesi ed inglesi. Uomini che avevano condannato il militarismo e i suoi miti, che avevano aspramente disapprovato ogni forma di politica di potenza e di sopraffazione, decidevano ora di aderire alla guerra. Scelta sofferta, dolorosa, tragica, ma in qualche modo necessaria, poiché scaturiva da una forma di interventismo democratico, in sintonia con gli ideali del Risorgimento democratico. L'interventismo del Partito Repubblicano non era quindi frenesia di guerra o nazionalismo, «non era l'attivistico amore di guerra dei nazionalisti che bramavano sangue a qualunque patto, ma era il sincero patriottismo di chi conosce i diritti e i doveri del proprio Paese, di chi ha inteso il punto di saturazione, oltre il quale l'amore della pace diviene abulia di un intero popolo e rinuncia alla sua integrità» (Di Porto, 1963: 115-116). Non tutti i repubblicani aderirono, tuttavia, almeno in quel primo momento, alla posizione interventista; alcuni tra loro infatti, come Ubaldo Comandini e Giuseppe Gaudenzi, rispettivamente dirigenti del Pri a Cesena e a Forlì, temevano di perdere gran parte delle masse operaie e contadine che erano, nella loro stragrande maggioranza, contrarie alla guerra: col tempo però il loro atteggiamento mutò (Lotti, 1957: 461).

Indubbiamente, in quelle giornate dell'agosto 1914, nessuno dei repubblicani poteva pensare che il conflitto si sarebbe protratto così a lungo. Molti di loro ritenevano che attraverso quella guerra forse l'Europa avrebbe compreso la validità delle parole pronunciate da Carlo Cattaneo già nel lontano 1848: «Avremo pace vera, quando avremo li Stati Uniti d'Europa» (Cattaneo, 1849: 306). L'intervento si collocava così in una direzione europeista, in vista della realizzazione di quella Santa Alleanza di Popoli, così tanto auspicata da Mazzini (Mazzini, 1972: 652 ss.). Gran parte dei repubblicani cercava di integrare gli ideali propri del pensiero mazziniano con quelli del federalismo ottocentesco, che avevano trovato in Cattaneo forse il massimo esponente, soprattutto sul tema dell'incivilimento: «Si rispetti in ogni più modesto popolo», aveva infatti affermato lo scrittore milanese, «quella natural dignità che lo porta a disporre di sé piuttosto a suo genio che a senno altrui, e ad esser tenuto valere in ogni cosa quanto i suoi vicini: l'esempio, l'imitazione, l'emulazione la stessa invidia faranno ben più a pareggiare le condizioni dei vicini che non farebbe una dipendenza sdegnosa e ricalcitrante!» (Cattaneo, 1945: 274). Nelle parole del *Manifesto*, la partecipazione al conflitto era considerata una sorta di tacito legame con la grande tradizione democratica risorgimentale: «Mazzini e Garibaldi direbbero oggi al paese parole di eccitamento e di condanna, che romperebbero quella morta gora di viltà acquiescenti. No; non si deve tacere né applaudire a codesta neutralità del governo regio che non ha idee né coraggio di prendere il suo paese negli avvenimenti grandiosi di un'ora decisiva» (Ghisleri, 1914). Del resto, nel Congresso Nazionale del Partito svoltosi a Bologna nel maggio del 1914, si era registrato l'emergere, come sostenne poi Ferdinando Schiavetti, «di una generazione nuova di repubblicani che aveva respinto e superato l'astrattismo dogmatico degli *immortali principi* per accedere ad un'impostazione storica e concreta dei problemi nazionali ed internazionali» (Schiavetti, 1961: 76).

La partecipazione repubblicana alla Grande Guerra fu dunque di ampio spettro anche «nell'esercito, e tra i volontari, molti dei quali affluirono dalle zone irredente sfuggendo all'arruolamento austriaco e sfidando, se catturati, la forca: come avvenne [...] al repubblicano Nazario Sauro» (Di Porto, 1963: 116). Si era infatti formata una legione italiana

concentrata a Marsiglia autorizzata a svolgere operazioni belliche dallo stesso ministro della Guerra francese Millerand, il 5 settembre 1914. Ma la vita dei volontari era dura e piena di imprevisti; così scriveva nel suo *Diario* il giovane repubblicano Camillo Marabini la notte di Natale del 1915: «Pierre Croise. 25 dicembre sera. Natale tragico. Le compagnie sono collocate in linea spiegata a ridosso della collina a pochi metri dal costone. E ciò perché i proiettili dell'artiglieria nemica non possono farci danno» (Marabini, 1915: 87). Un altro giovane repubblicano, Giuseppe Chiostergi, anch'egli presente nei combattimenti nella foresta delle Argonne, rimanendo gravemente ferito e successivamente catturato dai tedeschi, così riassumeva nei suoi scritti quella battaglia: «Nella parte occidentale della foresta dell'Argonna le nostre truppe hanno guadagnato terreno. L'attacco annunciato il 5 gennaio nella parte orientale della foresta dell'Argonna, nel bosco di Courtes Chaussées, si è sviluppato fino alle nostre trincee, ma il nemico è stato respinto dalle nostre posizioni su tutta la linea, con gravi perdite. Le nostre perdite sono state relativamente minime» (Chiostergi, 1965: 24). E tra queste vittime, tutte di giovane età, nei diari dei sopravvissuti vengono ricordati, tra gli altri, i volontari Bruno e Costante Garibaldi, nipoti del Generale e il giornalista Lamberto Duranti (Coltrinari, 2015: 70 ss.).

La guerra aveva del resto reso più complesso quel processo di rinnovamento del Partito voluto soprattutto «dai cosiddetti intransigenti, il gruppo che si rifaceva ad Arcangelo Ghisleri ed era guidato da Conti e Oliviero Zuccarini» (Scibilia, 2012: 14). Lo stesso Ghisleri, in una lettera del 26 agosto 1915 indirizzata proprio ad Oliviero Zuccarini, pur nell'apprezzare l'attiva partecipazione del gruppo repubblicano al conflitto, evidenziava però l'esigenza di continuare anche la battaglia ideale per il raggiungimento del grande fine del Partito: «Che molti dei nostri siano corsi al fuoco sta bene; che ci debbano correre tutti non è necessario né giustificabile. Che ci fossero anche degli esitanti e…dei diffidenti, non guasterebbe per le ulteriori rivendicazioni del partito» (Ghisleri, 1997: 192). In ogni regione italiana, il Partito Repubblicano cercò di operare con continuità ed assiduità: in Piemonte, ad esempio, come ricorderà poi Vittorio Parmentola, seppur ridotto in pochi centri importanti, il Pri non smise mai di far sentire la propria voce attraverso

una costante e ininterrotta attività: «A Torino, seppur esiguo il partito è nobilmente rappresentato: Albino Bracale, avvocato preclaro, siede in consiglio comunale; Terenzio Grandi dirige l'organo della Federazione italiana dei lavoratori del libro, da Torino organizza e partecipa al convegno internazionale di Barcellona: quindi fonda la *Ragione della Domenica*» (Parmentola, 1948: 10). Il Partito Repubblicano aderì, pertanto, alla Grande Guerra con entusiasmo, convinto che il conflitto avrebbe completato il disegno risorgimentale. Tale speranza fu propria sia dei giovani repubblicani, come ad esempio del futuro leader del Partito Randolfo Pacciardi, che nel maggio del 1915, pur non avendo ancora l'età prescritta, si arruolò, sotto falso nome, quale volontario a Roma, utilizzando i documenti di un suo compagno di scuola più grande negli anni (Palma, 2012) e che solo dopo aver compiuto il 16° anno d'età, divenne ufficiale di complemento nel Corpo dei bersaglieri ricevendo due medaglie d'argento e la *Military Cross* inglese. Ma anche gli anziani, i *vecchi*, coloro che nel 1895 avevano contribuito alla nascita del Partito, videro nella guerra il completamento dell'opera mazziniana. Oltre a Ghisleri, un altro *vecchio*, Napoleone Colajanni, aderì all'interventismo, profondamente persuaso del «disegno d'una guerra che avrebbe completato l'unità italiana con Trento e Trieste» (Lotti, 1983: 65). Nel già citato *Diario* di Chiostergi è forse possibile sintetizzare lo spirito con il quale il Pri partecipò al conflitto: «Il nostro Partito iniziò l'attuale campagna con quell'ormai famoso manifesto suggerito da Arcangelo Ghisleri "o sui campi di Borgogna o a Trento e Trieste". [...] Io credo fermamente che è utile al mio Partito e all'Italia l'affermazione del nostro internazionalismo, della nostra devozione alla Francia che rappresenta l'idea superiore di umanità, di civiltà» (Chiostergi, 1965: 39).

Come ha affermato Giovanni Spadolini, il conflitto rappresentò «lo spartiacque nel repubblicanesimo italiano», ossia quell'avvenimento che ruppe «i confini tradizionali tra destra e sinistra» (Spadolini, 1983: VII). Tesi questa in qualche modo condivisa da Renzo De Felice: per lo storico, lo spostamento verso destra del Pri cominciò a svilupparsi proprio durante il primo conflitto mondiale, quando parte del gruppo dirigente venne attirata da «pericolose e snaturanti suggestioni "unitarie" e da più o meno assurdi e irresponsabili propositi di attivizzare la guerra e

di stroncare il pacifismo col ricorso a strumenti "rivoluzionari", "colpi di stato", "dittature", soluzioni queste che all'atto pratico, non potevano non avere un carattere reazionario e non potevano non indebolire e svuotare l'interventismo di sinistra» (De Felice, 1965: 340).

Bibliografia

Angelini, G. (2012), *Mazzini. Dalla libertà delle nazioni alla pace tra i popoli*, in Angelini G. (a cura di), *Nazione democrazia e pace tra Ottocento e Novecento*, FrancoAngeli, Milano, pp. 61-88.

Archivio Centrale di Stato (1911), *Ministero dell'Interno, Pubblico Sicurezza, Ufficio Riservato 1911-15*, cat. C. 1, b. 8, f. 24.

Barzilai, S. (1905), *Nel centenario della nascita di Giuseppe Mazzini*, Tipografia Popolare, Roma.

Berardi, S. (2010), *L'Italia risorgimentale di Arcangelo Ghisleri*, FrancoAngeli, Milano.

Bovio, G. (1887), *Il diritto pubblico e le razze umane*, Editore cav. Antonio Morano, Napoli.

Bovio, G. (1896), *Risposta ad Arcangelo Ghisleri*, in Ghisleri A., *Le razze umane e il diritto nella questione coloniale*, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo.

Castro, S. (2011), *Egidio Reale tra Francia, Svizzera e Europa*, FrancoAngeli, Milano.

Cattaneo, C. (1849), *Dell'insurrezione di Milano nel 1848 e della successiva guerra. Memorie*, Tipografia della Svizzera italiana, Lugano.

Cattaneo, C. (1945), *Stati Uniti d'Italia*, Chiantore, Torino.

Cattaneo, C. (1987), *Interdizioni israelitiche*, Einaudi, Torino.

Chiostergi, G. (1965), *Diario garibaldino ed altri scritti e discorsi*, Associazione mazziniana italiana, Milano.

Colajanni, N. (1887), *Le colonie sbocco agli uomini e ai prodotti*, in «Cuore e Critica», VII, pp. 129-131.

Colajanni, N. (1891), *Politica coloniale*, Clausen, Palermo, 1891.

Colajanni, N. (1906), *Latini e anglo-sassoni. Razze inferiori e Razze superiori*, in «Rivista Popolare», Napoli-Roma.

Coltrinari, M. (2015), *Le Marche e la prima guerra mondiale: il 1914. Le Brigate di Fanteria "Marchigiane". Brigate: "Marche", "Ancona", "Macerata", "Pesaro", "Piceno"*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

Colucci, M. (1975), *Democrazia repubblicana. Profili storici da Mazzini a Conti*, Cisalpino-Goliardica, Milano.

De Cicco, F. (1911), *L'avventura tripolina*, in «Lucifero», 16-17 settembre.

De Felice, R. (1965), *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino.

Di Porto, B. (1963), *Il Partito Repubblicano Italiano. Profilo di una storia dalle origini alle odierne battaglie politiche*, Ufficio stampa del P.R.I, Roma.

Ex garibaldino (1911), *L'impresa di Tripoli e il dovere dei repubblicani nell'ora presente*, in «Lucifero», 23-24 settembre.

Falco, E. (1996), *Salvatore Barzilai. Un repubblicano moderno tra massoneria e irredentismo*, Bonacci, Roma.

Fedele, S. (1983), *I repubblicani italiani di fronte al fascismo 1919-1926*, Le Monnier, Firenze.

Ghisleri, A. (1896), *Le razze umane e il diritto nella questione coloniale*, Istituto d'Arti Grafiche, Bergamo.

Ghisleri, A. (1899), *L'assalto alla Bastiglia*, in «La Educazione Politica», n.7, 31 marzo.

Ghisleri, A. (1910), *Il problema dell'irredentismo, relazione al sesto Congresso nazionale della società internazionale per la pace*, in «Vita internazionale», n. 21, 5 novembre.

Ghisleri, A. (1912), *Fuori dal partito*, *lettera di A. Ghisleri da Bergamo*, *26 febbraio 1912*, in «La Ragione», 3 marzo.

Ghisleri, A. (1914), *Manifesto agli Italiani*, in «L'Iniziativa», 15 agosto.

Istituto di storia delle dottrine politiche (1983, a cura del), *Napoleone Colajanni e la società italiana tra Otto e Novecento*, Comune di Enna, Enna.

Lotti, L. (1957), I *repubblicani in Romagna dal 1894 al 1915*, Fratelli Lega, Faenza.

Marabini, C. (1915), *La Rossa avanguardia dell'Argonna*, *diario di un garibaldino alla guerra franco-tedesca (1914-1915)*, Anonima tipo-editoriale libraria, Roma.

Mazzini, G. (1849), *La Santa Alleanza dei popoli*, Pompeo Magnaghi, Torino.

Mazzini, G. (1885), *Politica internazionale*, Commissione editrice degli scritti di Giuseppe Mazzini, Roma.

Mazzini, G. (1972), *Scritti politici*, Utet, Torino.

Modica, G. (1983), *La filosofia del "senso comune" in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanisetta-Roma.

Mormina Penna, F. (1906), *Perché c'intitoliamo mazziniani*, in «La Terza Italia», n. 109, 9 dicembre.

Palma, P. (2012), *Randolfo Pacciardi. Profilo politico dell'ultimo mazziniano*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Parmentola, V. (1948), *Il partito repubblicano italiano in Piemonte*, Impronta, Torino.

Partito Repubblicano Italiano (1914), *Congresso Nazionale di Ancona, 18,19,20 maggio 1912, resoconto delle sedute, deliberazioni, associazioni rappresentate*, Cooperativa tipografica forlivense, Forlì.

Pastura, G. (1887), *L'Italia in Africa pro Europa, ovvero della convenienza di una politica italo-europea indirizzata ad utilizzare in vantaggio dell'umanità gli immensi tesori latenti nell'Africa interna*, Mancini, Macerata.

Pincherle, M. (1969), *La preparazione dell'opinione pubblica all'impresa di Libia*, in «Rassegna storica del Risorgimento», n. 53, pp. 450-482.

Rainero, R. (1983), *Paolo Valera e l'opposizione democratica all'impresa di Tripoli*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma.

Ridolfi, M. (2005), *La democrazia radicale nell'Ottocento europeo: forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, Feltrinelli, Milano.

Robeli, L. (1911), *La spedizione tripolina e i repubblicani*, in «Lucifero», 30 settembre-1° ottobre.

Romagnosi, G.D. (1990), *I tempi e le opere di Gian Domenico Romagnosi*, *Scritti politici*, a cura di E.A. Albertoni, vol. II, Giuffré, Milano.

Salvemini, G. (1911), *Falsificazioni tripoline*, in «L'Unità», 16 dicembre 1911-23 dicembre 1911, ora in Salvemini, G. (1963), *Come siamo andati in Libia ed altri scritti dal 1910 al 1915*, Feltrinelli, Milano, pp. 117-129.

Scibilia, C. (2012), *Tra nazione e lotta di classe. I repubblicani e la rivoluzione russa*, Gangemi, Roma.

Tesoro, M. (2006), *L'interventismo democratico e la tradizione repubblicana*, in «L'Italia contemporanea», n. 245, pp. 579-598.

Tibaldi Chiesa, M. (1963, a cura di), *La vita di Eugenio Chiesa nel centenario della nascita*, Giuffrè, Milano.

Ventrone, A. (2003), *La seduzione totalitaria: guerra, modernità, violenza politica*, Donzelli, Roma.

Vico, G. (1836), *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Dalla Società tipografica de' classici italiani, Milano.

Viroli, M. (2001), *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Bari-Roma.

20

Nazionalità ed equilibrio europeo nel liberalismo italiano: il Corriere della Sera *nei mesi della neutralità (1914-1915)*

di Andrea Frangioni

> Divenimmo, fummo subito antitedeschi, non nel senso volgare della parola, ma nel senso che gli articoli di Ettore Janni, di Giuseppe Antonio Borgese, di Piero Giacosa (…) spiegavano (…) Mai (…) odio per un popolo (…) sì bene (…) ripugnanza per ideali che contrastavano ai diritti di altri popoli.

Così Luigi Albertini nelle sue memorie, *Vent'anni di vita politica*, ricordò i mesi della campagna del *Corriere della Sera* per l'intervento dell'Italia in guerra[1]. In proposito Ottavio Barié nella sua biografia del direttore del *Corriere* (Barié, 1972: 298) ha rilevato che la campagna richiamò

> l'antica polemica ad alto livello dei più preparati uomini della Destra storica contro la Germania bismarckiana all'indomani della vittoria prussiana del 1870.

In questo intervento si tenterà quindi un confronto tra le argomentazioni svolte nel 1870-'71 e quelle del *Corriere* del '14-'15 con particolare riferimento alle concezioni di nazionalità e di equilibrio europeo che in queste discussioni vennero utilizzate.

1 Albertini (1950, volume I, parte II, 327); sul *Corriere* di quegli anni cfr. anche Benadusi (2012), Colarizi (2011), Licata (1976).

La polemica del 1870 è un *topos* classico della nostra storiografia: vi fa riferimento Croce già nella *Storia d'Italia* e, più ampiamente, nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*; l'argomento è poi sviluppato da Chabod nelle lezioni milanesi del '43-'44 Chabod (1961 e 1961a) sull'idea di Europa e, soprattutto, nella *Storia della politica estera italiana 1870-96. Le Premesse* (Chabod, 1951)

In tutte queste opere si fa riferimento alle prese di posizione da parte di alcuni intellettuali liberali italiani contro il comportamento di Bismarck e della Prussia nella guerra franco-prussiana del 1870-71: in particolare si tratta degli scritti di Ruggiero Bonghi su *Nuova Antologia* e di Giacomo Dina, direttore de *L'Opinione* sul suo giornale (ma si pensi anche a Carlo Bon Compagni e, con maggiore prudenza, al ministro degli esteri Visconti Venosta). Diversi gli argomenti utilizzati: il più noto fu la contrapposizione tra la concezione italiana della nazionalità, fondata su elementi volontaristici (la coscienza e la volontà di essere nazione, anticipo del "plebiscito di tutti i giorni" di Renan del 1882) e quella tedesca in cui si affacciano da subito elementi naturalistici (la razza, la lingua, il territorio), a partire dallo scandalo suscitato dall'annessione senza plebiscito dell'Alsazia e della Lorena. Chabod, nel suo corso del '43-'44, nella Milano occupata dai tedeschi si soffermò, e *pour cause*, soprattutto su questo aspetto. Ma ne *Le premesse* emergono anche altri elementi della polemica dei moderati del 1870-'71. Per questi l'idea di nazionalità non è un assoluto, non è l'unico valore da perseguire, ma deve essere bilanciato con altri valori: prima di tutto il principio di equilibrio su cui si fondava il diritto pubblico europeo uscito dal Congresso di Vienna e volto a contrastare ogni progetto di egemonia sul Continente. Un altro aspetto interessante è che i moderati italiani insieme alla dicotomia tra concezione volontarista e concezione naturalista della nazione sembrano anticipare la tesi, che si è soliti contrapporre a questa della dicotomia, di Lewis Namier sui rischi di qualsiasi concezione della nazionalità che non si basi su un preciso territorio ma su fattori più indefiniti come la lingua (Namier, 1957): la Germania, osserva ad esempio Bonghi, non ha confini precisi.

Perché e in che misura, occorre quindi domandarsi, Albertini riprende questi argomenti nella sua campagna interventista? Il perché appare abbastanza chiaro: il 27 agosto il *Corriere*, con un articolo non firma-

to, ma di Andrea Torre, annuncia che sosterrà l'intervento dell'Italia in guerra a fianco dell'Intesa. A spingere Albertini a questa scelta è dapprima esclusivamente l'interesse nazionale. Tuttavia il direttore del *Corriere* comprende subito che l'intervento non può essere sostenuto con la sola motivazione dell'interesse nazionale nel caso di trattative con l'Austria e di offerte consistenti da parte austriaca perché l'Italia non entri in guerra. La campagna deve essere condotta anche sul piano ideale, e d'altra parte ciò è in linea con la "guerra delle idee" europea che scoppia già nel mese di agosto (si pensi alla polemica degli intellettuali francesi, come Bergson, contro la "barbarie tedesca"), anche se, sul piano simbolico, il suo segno più evidente sarà, il 4 ottobre 1914, la pubblicazione dell'"appello dei 93", cioè l'appello dei 93 professori tedeschi *Al mondo civile* a sostegno della condotta del loro governo. Ed in questo campo due sono le esigenze: in primo luogo, offrire ai lettori del *Corriere* e cioè all'opinione pubblica moderata italiana e alle "forze costituzionali" argomenti per l'intervento diversi da quelli del "forze rivoluzionarie" già schieratesi per l'ingresso dell'Italia in guerra nel mese di agosto (i repubblicani, i sindacalisti rivoluzionari etc.); in secondo luogo, controbattere al neutralismo liberale che proprio in reazione all'interventismo rivoluzionario si organizza: fondamentali, al riguardo, sono le quattro lettere aperte che Cesare De Lollis, professore di letteratura francese all'Università di Roma, scrive nel mese di settembre al *Giornale d'Italia*: De Lollis, a partire dal 2 settembre, difende, contro le accuse di barbarie, la civiltà tedesca, il suo alto livello di istruzione ed anche il suo modello politico, con l'attaccamento e la totale dedizione al servizio dello Stato che lo caratterizzava (Vigezzi, 1966; Pertici, 2014).

Si tratta degli argomenti che, a partire dal dicembre successivo, saranno fatti propri dal settimanale fondato da De Lollis, l'«Italia nostra». E la campagna del *Corriere* – oltre a segnalarsi per l'attenzione alle violenze tedesche in Belgio[2] – sembra rispondere proprio a questi argomenti: i principali protagonisti sono effettivamente quelli ricordati

2 Il *Corriere* affidò, da ottobre, la cronaca delle vicende belghe al suo più famoso inviato, Luigi Barzini. Notevole spazio fu dedicato, agli inizi del 1915, alla vicenda del cardinale Mercier, arcivescovo di Malines trattenuto dai tedeschi. Alla vigilia dell'intervento, il 2 maggio 1915, lo stesso Barzini ebbe un colloquio con il cardinale Mercier.

da Albertini: Borgese (che è l'autore più ricorrente), Piero Giacosa, Ettore Janni. E gli argomenti sembrano richiamare *prima facie* quelli del '70-'71: una rapida rassegna degli articoli ce lo indica. Ettore Janni il 13 settembre invita a combattere il teutonismo per liberare la stessa Germania dallo spirito prussiano[3] (e con argomentazioni simili Borgese invita a distinguere il 14 novembre nello spirito tedesco due aspetti: quello libertario di Lipsia, dello *Sturm und Drang* e di Herder e quello autoritario della Prussia e dell'Austria, per concludere che la Germania era ormai stata infettata dal virus austriaco e prussiano); il 23 settembre '14 Borgese denuncia l'arcaismo, nella sua visione bellicista, di Guglielmo II ma anche di tanta parte della Germania; il 6 ottobre il critico siciliano ricorda gli esempi di slealtà tedesca nella storia europea ottocentesca come l'abbandono dell'alleanza con i francesi nel 1812 dopo l'incendio di Mosca e il dispaccio di Ems nel 1870[4]; il 25 ottobre sempre Borgese, recensendo *La Germania imperiale* di von Bülow, sostiene che la Germania ripropone paradossalmente il progetto egemonico di Luigi XIV e di Napoleone, mentre la Triplice Intesa difende il principio d'equilibrio tra le diverse nazionalità[5], argomentazioni riprese da Ettore Janni il 19 novembre (che invita però anche a combattere il "bismarckismo", cioè le tendenze nazionaliste, dei nemici della Germania); il 12 dicembre Piero Giacosa scrive di "medievalismo germanico"; il 21 dicembre Borgese rileva l'indeterminatezza della nazione tedesca, priva di confini stabili[6]; il 9 gennaio Giacosa attacca lo storico delle religioni tedesco von Harnack per il suo sostegno alla guerra[7]; il 16 marzo Borgese chiama in causa Houston Chamberlain e il suo razzismo, oltre a denunciare lo spirito materialista e il culto dell'energia rinascimentale e machiavellico che

Un altro tema, ed il che è sorprendente dato il carattere liberal-moderato del *Corriere*, è la copertura della vicenda dei volontari garibaldini in Francia.

3 E. Janni, *Tutti contro una, una contro tutti*, in *Corriere della Sera,* 13 settembre 1914.

4 G. A. Borgese, *Tauroggen*, in *Corriere della Sera,* 6 ottobre 1914.

5 *L'alleanza conservatrice*, in *Corriere della Sera,* 25 ottobre 1914; argomentazioni riprese da Borgese il 28 dicembre in una conferenza a gruppi nazional-liberali.

6 G.A. Borgese, *Pangermaniesimo, i confini*, in *Corriere della Sera,* 21 dicembre 1914.

7 P. Giacosa, *I professori tedeschi e la guerra,* in *Corriere della Sera,* 9 gennaio 1915.

anima ormai la condotta tedesca; il 27 marzo Giacosa in *Civiltà e Kultur* critica la concezione organicista della nazione propria della Germania; il 12 aprile Borgese attacca il filosofo neokantiano Hermann Cohen che ha esaltato il germanesimo come padre della filosofia moderna, mentre la Germania odierna ha poco a che fare con questa tradizione, avendo perso, nella sua bramosia di conquista, ogni freno inibitorio. Infine, il 25 aprile, Borgese criticò il saggio di Meinecke *Die deutsche Erhebung von 1914* a sostegno dell'intervento in guerra della Germania. Nell'interpretazione dello storico tedesco, la Germania era scesa in guerra per difendere l'Impero austro-ungarico dagli eccessi del nazionalismo russo e serbo. Meinecke, quindi, rovesciava l'accusa di nazionalismo sull'Intesa, distinguendo tra un sentimento di nazionalità "positivo", che aveva caratterizzato le lotte del diciannovesimo secolo, ed il nazionalismo del ventesimo secolo, "negativo" e "materialista". A questo nazionalismo Meinecke, ricorda Borgese, preferiva una "ragion di Stato" rinnovata, che mantenesse in equilibrio la politica di potere e le ragioni spirituali della cultura (la celebre opera di Meinecke al riguardo sarebbe apparsa solo nel 1924). Rispetto alle tesi di Meinecke, Borgese obiettava che era l'idea di razza pangermanista ad essere materialista, mentre la nazione costituiva un principio essenzialmente spirituale[8].

Gli argomenti del '70-'71 ci sono quindi: concezione "razziale" e "organicista" della nazione da parte dei tedeschi e indeterminatezza dei confini della nazione tedesca; turbamento dell'equilibrio europeo; ruolo pernicioso del militarismo prussiano e del bismarckismo. Una appare però la differenza principale tra la campagna del *Corriere* e il dibattito del 1870-'71: per quanto gli articoli di Borgese, Giacosa e Janni insistano nel distinguere tra governo e popolo tedesco così come tra la cultura tedesca classica di Goethe e il "prussianesimo", emerge, lo si è visto, una certa tendenza a mettere sotto accusa la cultura tedesca nel suo complesso, sono denunciate tendenze di letterati, di poeti e di filosofi tedeschi, laddove nel '70-'71 il discorso era rimasto limitato alla politica e alle idee sulla politica (il "bismarckismo" di Bonghi).

8 Al tempo stesso, Borgese riconosceva la difficoltà di applicare il principio di nazionalità alle zone miste e nei popoli che non avessero raggiunto un adeguato sviluppo civile. Su Meinecke durante la guerra Tessitore (1969).

Questo è una conseguenza in parte inevitabile della scelta di partecipare alla "guerra delle idee" del tempo che quei caratteri aveva assunto: questa "guerra delle idee" o "degli spiriti", come pure fu definita, è una manifestazione chiara della particolare "congiunzione storica" in cui la prima guerra mondiale si colloca coinvolgendo società oramai in larga misura "democratiche" nel senso tocquevilliano dell'eguaglianza di condizioni, ma non ancora democratiche al punto tale da essere entrate nell'"età del commercio" auspicata da Constant, a causa della presenza (in particolare, ma non solo, negli Imperi centrali) di elementi "tradizionali" (aristocratici, militari) (Mayer, 1982) ancora ovviamente sensibili al motivo della "gloria militare" e dello "spirito di conquista" (per Constant destinato invece a diventare un arcaismo) (Furet, 1995: 46-48). In quanto tali, queste società e le loro classi dirigenti non erano riuscite ad evitare il conflitto[9] ma necessitavano di una giustificazione della guerra di fronte alle opinioni pubbliche interne, di fronte alle élites come alle masse. E, bisogna riconoscerlo, nello scontro tra opposte propagande (tutte cariche di forzature e falsità), quella tedesca (cui il *Corriere* in Italia si trovava a reagire) si caratterizzò per un elemento supplementare di "strumentalità"; si pensi proprio al manifesto dei 93 che vide i più bei nomi della cultura tedesca non solo confutare la distinzione tra *Kultur* e militarismo (perché senza la tutela del militarismo, dello Stato prussiano, la *Kultur* sarebbe finita schiacciata dalle tendenze cosmopolitiche e omologatrici della *Civilisation* francese[10]), ma anche respingere – con scarso fondamento, come ha dimostrato la storiografia successiva (Horne e Kramer, 2001; Vivarelli, 2005: 146) – le accuse per la violazione della neutralità del Belgio e per il comportamento brutale delle truppe in Belgio[11].

9 Un quadro ampio e insieme sintetico delle cause della guerra in Joll (1984).

10 Si pensi in proposito anche alla coeva polemica di Thomas Mann contro la figura del "letterato civile", ben rappresentata dal fratello Heinrich e da Romain Rolland, polemica che sarebbe poi maturata nelle *Considerazioni di un impolitico* (Mann, 1918).

11 Sulla "guerra delle idee" e sul manifesto dei 93 cfr. da ultimo, Rusconi (2014) e, più comprensivo con le ragioni degli intellettuali tedeschi, Canfora (2014). Il dibattito sulle violenze tedesche ebbe anche un'interessante appendice in Italia: molte personalità della cultura italiana (neutralisti come Croce, De Lollis, Giacomo Barzellotti, ma anche

Si tratta in secondo luogo della conseguenza delle personalità dei soggetti coinvolti: nel '70-'71 ad intervenire erano stati politici e uomini di cultura osservatori della politica, come Bonghi, Dina, Bon Compagni; ben diversa invece la situazione per la campagna del *Corriere* nel '14-'15. Borgese era uno studioso di letteratura, destinato a diventare un celebre scrittore con *Rubé* nel 1921; Ettore Janni un giornalista dai forti interesse letterari; Piero Giacosa, fratello dello scrittore Giuseppe, uno scienziato, importante studioso di chimica e farmacologia, con però forti interessi religiosi, di orientamento modernista e tra le personalità più vicine a Fogazzaro. Sono figure animate da una forte tensione morale: non si tratta – è bene precisarlo di fronte alle odierne tendenze storiografiche - di esaltatori della violenza o nazionalisti (tutti sarebbero divenuti antifascisti) ma la loro personalità li spinge certo ad un approccio "etico" al conflitto che rende difficile valutazioni realistiche, distinzioni.

Ma vi è anche probabilmente, per questi personaggi, la necessità di fare i conti, inevitabilmente eccedendo, con una cultura tedesca che un peso determinante aveva avuto nell'Italia dei decenni precedenti: a tale proposito è in particolare la figura di Borgese a risultare interessante (Mezzetti, 1978); soprattutto per Borgese infatti il rapporto con la cultura tedesca era stato importante: di formazione idealista, legato a Croce ma successivamente allontanatosi dal filosofo napoletano, nel 1909 Borgese aveva pubblicato *La nuova Germania*, nel quale la serietà e la disciplina germaniche erano esaltate, anche se già in quel volume si rilevava l'immaturità politica tedesca ed anche, con toni burckhardtiani, la sua decadenza culturale e spirituale a seguito del successo politico dell'unificazione politica del 1870[12]. E, peraltro, Borgese aveva succes-

futuri interventisti come Francesco Ruffini e Emilio Bodrero) aderirono, sul «Giornale d'Italia» il 7 ottobre '14, all'appello lanciato dalle colonne del medesimo quotidiano il 27 settembre dal segretario dell'istituto archeologico di Roma Richard Delbrück e volto a richiedere una sospensione del giudizio sulla notizia del bombardamento tedesco della cattedrale di Reims fino a quando non si fossero raccolti documenti sicuri (Pertici, 2014; Cianferotti, 2016: 119).

12 Parallela all'evoluzione di Borgese, sarà, nel campo dell'interventismo democratico, quella di Guglielmo Ferrero: esaltatore della disciplina dei popoli nordici contro la decadenza latina ne *L'Europa giovane* (1897), nemico del militarismo prussiano nel 1914.

sivamente aderito ai gruppi liberalnazionali e collaborato al loro periodico *L'Azione* che nei mesi della neutralità avrebbe invece sostenuto un interventismo basato sull'interesse nazionale e non ideologicamente antitedesco.

Questo dimostra una più generale difficoltà a riprendere *sic et simpliciter* nel 1914-'15 lo schema del 1870-'71. I timori dei moderati italiani di fronte alla guerra franco-prussiana, al fondo, non si erano realizzati; Bismarck aveva, una volta umiliata la Francia, compiuto una scelta a favore dell'equilibrio di potenza in Europa (Rusconi, 2016), certo con una visione più angusta rispetto a un Palmerston e, soprattutto, a un Gladstone, una visione basata sulla *Realpolitik* e su un meccanico bilanciamento della forza delle diverse potenze e non, come era stato in precedenza, sulla condivisione di determinati valori (la pace, il rifiuto di qualsiasi egemonia, l'auspicio di riforme interne). Però, pur considerando questi aspetti, non si può dire che la cultura liberale italiana ed europea percepisse, prima della guerra, una netta frattura tra l'Europa liberale, anglosassone e francese, e l'Europa autoritaria degli Imperi centrali: il *Reich* guglielmino era piuttosto percepito come una realtà ambivalente in cui i tratti autoritari del sistema politico (il peso dei militari e delle antiche aristocrazie, ad esempio) convivevano con il rispetto dello Stato di diritto, il suffragio universale, una moderna legislazione sociale, la presenza di grandi partiti organizzati (Romeo, 1978; Treves, 1992; Niglia, 2012; Cianferotti, 2016). Lo stesso Albertini, che fin dal primo decennio del Novecento aveva lucidamente intuito l'avvento della contrapposizione tra Gran Bretagna e Germania e come questa contrapposizione avrebbe reso per l'Italia insostenibile la Triplice Alleanza[13], non aveva però attribuito al crescente dualismo anglo-tedesco il valore di contrapposizione tra due diversi modelli politici[14]. Più in generale, per riprendere le espressioni che Croce avrebbe usato nel 1916 (Croce, 1965), lungi dall'essere assimilato all'autoritarismo politico, quello tedesco era considerato, da parte importante del liberalismo italiano (si pen-

13 Si tratta di un'analisi che accomunò Albertini a poche altre personalità in Italia, quali Salvemini e Bissolati. Rinvio in proposito a Frangioni (2011).

14 Per la quale cfr. invece Vivarelli (1999).

si al liberalismo "non democratico" di Salandra), come un modello in cui prevalevano tendenze "centripete" volte a garantire il mantenimento del senso della patria e dello Stato, rispetto alle democrazie latine in cui prevalevano le tendenze "centrifughe" e individualiste.

Non a caso quindi, l'*Italia nostra* ebbe buon gioco nel denunciare le semplificazioni della battaglia interventista, in nome di un sano realismo politico (anche se eccessivamente indulgente verso la Germania): Mario Vinciguerra in particolare confutò i progetti di ricostruzione dell'Europa sulla base del principio di nazionalità o della costituzione di una confederazione di "libere nazioni" perché, osservò, ogni "anfizionato" comportava o un'egemonia o lotte per il predominio[15].

Due mi sembrano quindi le conclusioni da trarre; per la prima mi rifarò ad alcune considerazioni di Adolfo Omodeo; per la seconda ad alcune riflessioni di Raymond Aron.

Omodeo distinse tra i "miti storici" quelli, per così dire, "pragmatistici" costruiti a tavolino, come strumenti da utilizzare nell'immediata lotta politica, sorelianamente, e quelli invece frutto del lavoro intellettuale e morale ampiamente inteso, da parte di una società, dei suoi intellettuali, della sua opinione pubblica, il lavoro che trasforma le *res gestae* in *historia rerum gestarum* (Omodeo, 1913; Pertici, 2000). Ora, per quanto sia ovviamente assurdo qualsiasi paragone tra Sorel e Albertini, occorre riconoscere che la polemica del '14-'15 del quotidiano milanese che sopra si è sommariamente ricostruito presentò un certo grado di artificiosità e di forzatura. Questo non vuol dire che non si basasse su elementi di fatto, a partire dall'effettivo peso – che invece l'«Italia nostra» tende per esempio a sottovalutare - di un elemento militare autoritario e dinastico nella vita politica tedesca (e in quella austriaca) al quale, io continuo a credere, debba essere imputata la responsabilità principale

15 M. Vinciguerra, *Stati Uniti d'Europa* e *L'equivoco delle nazionalità*, in *Italia Nostra*, II, 14 febbraio 1915, n. 7 e II, 7 marzo 1915, n. 10. Cfr. anche A. C. Jemolo, *La Santa Alleanza*, in *Italia Nostra*, II, 25 aprile 1915, n. 17. Sul periodico De Lollis replicò esplicitamente alle osservazioni di Piero Giacosa sopra ricordate, ribadendo la sua ammirazione per lo spirito di coesione derivante dalla concezione "organicista" della nazione propria della cultura tedesca (C. De Lollis, *Le virtù dell'asino*, in *Italia Nostra*, II, 4 aprile 1915, n. 14).

per lo scoppio della guerra. Ma si trattava di un elemento da collocare in un quadro complesso per cui alla fine la posizione più equilibrata appare quella di Croce che, nel saggio del '12 *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (non a caso ripubblicato nei mesi della neutralità su *Italia nostra*), se da un lato attacca l'inconsistenza del moralismo astratto democratico, radicale e francofilo, dall'altro definisce inane anche il cinismo realista e compie un interessante riferimento «a quel di rozzo e di cinico c'è nella Germania contemporanea»[16]. Ma si tratta di una posizione articolata ed equilibrata difficile da sostenere per chi, come il *Corriere*, aveva scelto di partecipare alla "guerra delle idee"[17].

E, al riguardo, Raymond Aron (1970) ci indica, in alcune interessanti pagine di *Pace e guerra tra le nazioni*, l'effetto di questa guerra delle idee: per Aron il sistema internazionale degli ultimi decenni dell'Ottocento era ancora un "sistema omogeneo" (cioè fondato su valori condivisi) perché nessuno Stato europeo si contrapponeva ideologicamente al regime politico di un altro Stato invocandone l'abbattimento; vi era semmai un'eterogeneità solo potenziale data da alcuni elementi: la convivenza, in Europa, del principio dinastico con quello dell'elezione popolare, la presenza di diverse concezioni della nazionalità e la difficoltà di conciliare il principio di nazionalità con il principio dell'equilibrio generale. La radicale contrapposizione ideologica tra regimi (le potenze democratiche dell'Intesa contro gli Imperi centrali autoritari ovvero la *Kultur* tedesca che deve difendersi dall'omologazione della *Civilisation* france-

16 Poi in Croce (1928). Si pensi allo scandalo suscitato, proprio in quel 1912, dal caso Zubern (a Zubern, cittadina dell'Alsazia un giovane ufficiale oltraggiò e percosse alcuni civili; gli abitanti protestarono ed offesero a loro volta i militari della guarnigione e per questo ne vennero arrestati ventisette; il Reichstag censurò il governo sulla questione ma la corte marziale assolse gli ufficiali dall'accusa di arresto illegale, anche se qualche ufficiale venne trasferito) (Joll, 1984: 87-88).

17 Merita ricordare che però in quei mesi a questa possibile posizione equilibrata si avvicinò il collaboratore del *Corriere* Luigi Einaudi che, proprio polemizzando con «Italia nostra», rilevò che se la sua preferenza ideale andava alla "vecchia Inghilterra tradizionalista imperiale ed insulare, per l'ammirazione verso le formazioni disordinate ed empiriche" e per il "poco rispetto verso l'organizzazione –venata di tendenze collettiviste – tedesca", comunque l'Italia doveva individuare la sua via seguendo il proprio ideale nazionale (e i propri interessi) (*Una lettera di Luigi Einaudi*¸ in *Italia Nostra*, II, 7 febbraio 1915, n. 7).

se) è invece un portato della grande guerra e servirà anche, a partire dal 1916-'17, a far abortire i progetti di pace di compromesso.

A conferma dell'esigenza di maneggiare con cura l'idea di nazione e il sentimento di nazionalità.

Bibliografia

Albertini, L. (1950-53), *Vent'anni di vita politica*, Zanichelli, Bologna.

Aron, R. (1970), *Pace e guerra tra le nazioni,* Edizioni di Comunità, Milano.

Barié O. (1972), *Luigi Albertini,* UTET, Torino.

Benadusi, L. (2012), *Il "Corriere della Sera" di Luigi Albertini. Nascita e sviluppo della prima industria culturale di massa*, Aracne, Roma.

Canfora, L. (2014), *1914,* Sellerio, Palermo.

Chabod, F. (1951), *Storia della politica estera italiana 1870-1896. Le Premesse*, Laterza, Bari.

Chabod, F. (1961), *L'idea di nazione*, Laterza, Bari.

Chabod, F. (1961a), *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Bari.

Cianferotti, G (2016), *1914. Le Università italiane e la Germania*, Il Mulino, Bologna.

Colarizi, S. (2011), *Il Corriere nell'età liberale. 1. Profilo storico*, in Galli della Loggia E. (2011, a cura di), *Storia del "Corriere della Sera"*, Rizzoli- Fondazione Corriere della Sera, Milano.

Croce, B. (1928), *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari (seconda edizione).

Frangioni, A. (2011), *Salvemini e la Grande guerra. Interventismo democratico, wilsonismo, politica delle nazionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Furet, F. (1995), *Il passato di un'illusione*, Mondadori, Milano.

Horne J., Kramer A. (2001), *German Atrocities 1914. History of a Denial*, Yale University Press, New Haven-London.

Joll, J. (1984), *Le origini della prima guerra mondiale*, Laterza, Bari.

Licata, G. (1976), *Storia del "Corriere della Sera"*, Rizzoli, Milano.

Mann T. (1918), *Betrachtungen eines Umpolitischen*, Fischer, Berlin, trad. it. di M. Marianelli (1967), *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari.

Mayer, A. J. (1982), *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari.

Mezzetti, F. (1978), *Borgese e il fascismo*, Sellerio, Palermo.

Namier, L. (1957), *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'Ottocento europeo*, Einaudi, Torino.

Niglia, F. (2012), *L'antigermanesimo italiano. Da Sedan a Versailles*, Le Lettere, Firenze.

Omodeo A. (1913), *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Principato, Messina.

Pertici, R. (2000), *Storici italiani del Novecento*, Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma.

Pertici, R. (2014), *Il neutralismo degli intellettuali: un primo inventario* in Cammarano F. (2014, a cura di) *Abbasso la guerra!*, Le Monnier, Firenze.

Romeo, R. (1978), *La Germania e la vita intellettuale italiana,* in Id. (1978), *L'Italia e la prima guerra mondiale,* Laterza, Bari.

Rusconi, G.E. (2014), *1914. Attacco a Occidente*, Il Mulino, Bologna.

Rusconi, G.E. (2016), *Egemonia vulnerabile. La Germania e la sindrome Bismarck*, Il Mulino, Bologna.

Tessitore, F. (1969), *Friedrich Meinecke storico delle idee*, Le Monnier, Firenze.

Treves, P. (1992), *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*, Ricciardi, Milano-Napoli.

Vigezzi, B. (1966), *L'Italia neutrale*, Ricciardi, Milano-Napoli.

Vivarelli, R. (1999), *Elie Halévy e la Grande Guerra*, ora in Id. (2004), *Storia e storiografia. Approssimazioni per lo studio dell'età contemporanea*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Vivarelli, R. (2005), *I caratteri dell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

21

Sovranità nazionale e sovranità popolare. L'antinazionalismo liberale di Luigi Einaudi

di Alberto Giordano

1. *Introduzione*

Il pensiero politico di Luigi Einaudi è stato fatto oggetto, negli ultimi decenni, di studi attenti e articolati che hanno messo in luce i suoi contributi sia alla teoria liberale classica[1] che alla tradizione federalista, con particolare focus sul federalismo europeo[2]. Assai meno conosciuto, tuttavia, è un parallelo che Einaudi istituì esplicitamente, già nel primo dopoguerra, tra due miti politici: la sovranità popolare e la sovranità della nazione. Entrambi i dogmi, nella prospettiva liberale di Einaudi, avrebbero condiviso una comune matrice giacobina e, alimentati nel corso dell'Ottocento da varie correnti di pensiero, sarebbero giunti a piena maturazione nel corso del ventesimo secolo con lo scoppio della prima guerra mondiale, l'affermazione dei totalitarismi rossi e neri e quindi la tragedia del secondo conflitto globale.

Se il mito della sovranità popolare era da respingere a favore di una democrazia liberale ricca di corpi intermedi, capace di selezionare la "classe eletta" e consentirne il governo, la sovranità nazionale andava ridimensionata drasticamente in favore della creazione di una federazione europea nella quale l'unione politica fosse realizzata in via prioritaria rispetto all'unione doganale e monetaria, nonché alla libera circolazione degli in-

1 A mero titolo di esempio, cfr. Giordano (2006), Silvestri (2008), Forte (2009) e Tomatis (2011).

2 Si vedano, in particolare, Morelli (1990) e Cressati (1992).

dividui e dei capitali. Questo saggio si propone, di ricostruire e portare all'attenzione della comunità scientifica questo tratto, a lungo trascurato, della *polity* einaudiana concentrandosi dapprima sulla riflessione di Einaudi sui limiti dello Stato-nazione, tratteggiando poi il suo approccio al tema della sovranità popolare per combinare, infine, i due momenti nel tentativo di evidenziare quanto profondamente tale approccio, non scevro da limiti concettuali, abbia segnato il liberalismo einaudiano.

2. *Einaudi e lo Stato-nazione*

L'attenzione di Einaudi per la prospettiva di superamento della sovranità assoluta degli Stati nazionali si sviluppò assai precocemente: è datato 1897, infatti, il suo primo articolo "federalista", nel quale, in realtà, l'allora giovane redattore della *Stampa* di Torino, commentando un intervento del celebre editorialista inglese W. T. Stead, si limitava ad auspicare una sempre più stretta coordinazione nelle politiche di difesa delle maggiori potenze continentali, pur vedendo tale tendenza già in atto sino a prefigurare la futura, sebbene non semplicissima, «nascita degli Stati Uniti d'Europa». Alla pari di Stead, per Einaudi «gli Stati Uniti d'Europa non [era]no più solo una speranza lontana, sogno di pensatori ed entusiasti, ma un fatto reale, già esistente e che ogni giorno diventa[va] sempre più palese» (Einaudi, 1959: 37-38).

Ma fu con lo scoppio della prima guerra mondiale che la vetustà degli Stati-nazione si manifestò plasticamente agli occhi di Einaudi: le vere ragioni del conflitto – che erano politico-culturali e non economiche, come invece pensavano quanti, dai marxisti ai radicali, facevano mostra di credere agli assiomi del materialismo storico – risiedevano nel mancato riconoscimento della mutua dipendenza fra le nazioni europee[3]. Il medesimo misconoscimento di tale principio si riscontrava, d'altronde, nelle soluzioni che durante il conflitto, e ancor più con l'approssimarsi della vittoria dell'Intesa, vennero elaborate al fine di evitare il ripetersi di una simile tragedia.

3 Si ricordi quanto avrebbe sostenuto nel celeberrimo Einaudi (1933).

Pur apprezzando la buona volontà e le posizioni libero-scambiste di Wilson, Einaudi fu critico implacabile del suo progetto di costituzione della Società delle Nazioni: una semplice «confederazione di stati sovrani», quale la Società si sarebbe rivelata nella migliore delle ipotesi, non sarebbe sopravvissuta a lungo ed avrebbe anzi dato adito a innumerevoli conflitti; ecco perché il progetto doveva venire considerato «non possibile, non duraturo e funesto» (Einaudi, 1920: 83, 84). Giudizio che Einaudi avrebbe ribadito nella recensione a un volume scritto da Attilio Cabiati e Giovanni Agnelli sul medesimo problema[4], a conclusione della quale egli auspicava «la costituzione di un organo supremo, che noi oggi non sapremmo neppure bene definire, per regolare gli affari comuni a tutti i popoli del mondo» (Einaudi, 1921: 203).

In vista di tale ambizioso obiettivo, occorreva rivolgersi all'esempio americano e riscoprire l'esempio dei Padri Fondatori, pronti a trasformare, con il passaggio dagli *Articles of Confederation* alla costituzione federale di Filadelfia, «quella che era un'ombra, una irreale società di nazioni pronte a dividersi e a combattersi in un unico stato d'ordine superiore ai 13 stati confederati» (Einaudi, 1920: 93). Ma ciò significava, in primo luogo, ripudiare il «dogma della sovranità dello stato, indipendente dagli altri stati, unità perfetta in se stesso, che si ammira nei trattati scolastici e si custodisce gelosamente, come la gemma più preziosa del patrimonio nazionale» (Einaudi, 1920: 146), e che invece costituiva un pericoloso mito politico da contrastare ad ogni costo:

> Forse appunto perché esso è riuscito a penetrare, quasi inconsapevolmente, nel patrimonio spirituale degli uomini d'Europa, urge dimostrare che esso è in contrasto insanabile con l'idea della società delle nazioni. Poiché, se fu necessario sconfiggere il nemico…sovra ogni altra cosa è necessario distruggere le idee da cui la guerra è stata originata. Tra le quali idee feconde di male, se condotte alle loro estreme conseguenze, quella del dogma della sovranità assoluta e perfetta in se stessa è massimamente malefica. (Einaudi, 1920: 146-147)

4 Agnelli – Cabiati (1918). A proposito della vicinanza di Einaudi all'analisi sviluppata dai due si veda Pistone (1975a).

Com'è agevole notare, in questa prima fase della sua riflessione Einaudi sovrappose manifestamente Stato e nazione, i cui attributi sovrani, nella sua concezione generale del politico, non necessitavano evidentemente di venire distinti. In base a tale osservazione diviene maggiormente comprensibile la sua galleria degli autorevoli precursori e sostenitori dell'idea di sovranità assoluta, a partire dal Fichte dello *Stato commerciale chiuso* (Fichte,, 1800, trad. it. 2009) e soprattutto da List, il grande "correttore" dell'economia classica di impronta smithiana la quale, a suo dire, «guardando all'umanità e all'individuo, aveva dimenticato la nazione» (List, 1841, trad. it. 1972: 4). Il dogma della sovranità assoluta aveva quindi fornito una comoda giustificazione teorica all'imperialismo pangermanico; e tuttavia per Einaudi la sua natura fittizia pareva facile da svelare. Una volta riconosciutane l'artificialità e la pericolosità, la sovranità assoluta delle nazioni andava rigettata e rimpiazzata con il principio della cooperazione e della mutua dipendenza:

> Bisogna distruggere e bandire per sempre il dogma della sovranità perfetta, se si vuole che la società delle nazioni nasca vitale. Lo si può e lo si deve, perché esso è falso, irreale, parto della ragion ragionante. La verità è il vincolo, non la sovranità degli stati. La verità è la interdipendenza dei popoli liberi, non la loro indipendenza assoluta. Per mille segni manifestasi la verità che i popoli sono gli uni dagli altri dipendenti, che essi non sono sovrani assoluti ed arbitri, senza limite, delle proprie sorti, che essi non possono far prevalere la loro volontà senza riguardo alla volontà degli altri. Alla verità dell'idea nazionale "noi apparteniamo a noi stessi" bisogna accompagnare la verità della comunanza delle nazioni: "noi apparteniamo anche agli altri". [...] Lo stato isolato e sovrano perché bastevole a se stesso è una finzione dell'immaginazione; non può essere una realtà. Come l'individuo isolato non visse mai, salvo che nei quadri idillici di una poetica età dell'oro, come l'uomo primitivo e buono pervertito dalla società fu un parto della fantasia di Rousseau; mentre invece vivono soltanto uomini riuniti in società con altri uomini; e soltanto l'uomo legato con vincoli strettissimi agli uomini può aspirare ad una vita veramente umana, solo l'uomo-servo può diventare l'uomo-Dio; così non esistono stati perfettamente sovrani, ma solamente stati servi gli uni degli

altri; eguali ed indipendenti perché consapevoli che la loro vita medesima, che il loro perfezionamento sarebbe impossibile se essi non fossero pronti a prestarsi l'un l'altro servigio. (Einaudi, 1920: 151-152)

La questione del ridimensionamento delle sovranità nazionali si ripropose, non casualmente, a partire dal 1943, quando, dopo il 25 luglio, Einaudi ebbe modo di riflettere – assieme a Rossi, Spinelli, Rollier e tanti altri, sui quali le sue idee avevano esercitato un ascendente tutt'altro che secondario[5] – sul futuro dell'Italia in una nuova prospettiva europea. Nel settembre del medesimo anno, Einaudi pubblicò per i tipi del rinato PLI un pamphlet intitolato, significativamente, *Per una federazione economica europea*, all'interno del quale Einaudi ribadiva la necessità assoluta di bandire il dogma della sovranità assoluta, liberando così i cittadini europei dalla fonte principale di oppressione politica e rendendoli consapevoli del fatto che solo una messa in comune di alcune funzioni, economiche e politiche, avrebbe permesso loro di riguadagnare la libertà perduta:

Il dogma della sovranità assoluta degli stati, ecco il nemico primo e massimo della umanità e della pace. Da quel dogma funesto provengono gli esclusivismi nazionali, gli errori autarchici, la pretesa dei ceti governanti di ogni paese a disporre illimitatamente della vita e dei beni dei cittadini, divenuti sudditi. Quanti più vincoli porremo ai governanti di ogni paese alla libera disposizione della vita e degli averi dei cittadini, quanto più l'uomo dipenderà simultaneamente dallo stato nazionale, dalla federazione, dai trattati non denunciabili con gli altri stati e raggruppamenti di stati…tanto più gli uomini di ogni paese prospereranno sicuri nella propria nazione e potranno perseguire ideali di civiltà, di cultura, di religione al di sopra e al di là dei puri interessi economici. (Einaudi, 1943: 93-94)

Paradossalmente, ma neanche troppo, per Einaudi sconfiggere «il mostro detto sovranità assoluta dello stato nazionale» equivaleva all'u-

5 Su questo aspetto cfr. Braga (2007: 160-199).

nico strumento utile «per salvare i valori spirituali delle piccole patrie nazionali»; il che rende palese come, finalmente, l'economista piemontese fosse giunto ad operare una divaricazione tra lo Stato-nazione quale entità politico-giuridica e la nazione quale realtà storica e culturale. Certo, nei suoi scritti non è rintracciabile, nemmeno in questa seconda fase, alcuna definizione compiuta dei due fenomeni; e tuttavia grazie a questa distinzione si coglie assai più chiaramente il motivo per cui «in una federazione avente anche solo scopi economici» avrebbero potuto trovare soluzione «problemi di nazionalità irti di difficoltà inestricabili» (Einaudi, 1943: 81, 88, 94).

D'altra parte, intervenendo in assemblea Costituente per motivare, con un memorabile discorso, il suo voto favorevole al trattato di pace, Einaudi ribadì quanto anacronistica risultasse «la permanenza dei tanti Stati sovrani europei», stante che al «mito funesto della sovranità assoluta degli Stati» andava ascritto non solo il drammatico ruolo di «vero generatore delle guerre», ma anche la ragione dell'esplodere, nell'Europa del secondo dopoguerra, di «rabbiosi ritorni a pestiferi miti nazionalistici». La soluzione a questo stato di cose stava esclusivamente nella costruzione di «un'Europa aperta a tutti, un'Europa nella quale gli uomini possano liberamente far valere i loro contrastanti ideali e nella quale le maggioranze rispettino le minoranze» (Einaudi 2008: 10, 19, 20).

Un'Europa, quindi, nella quale non solo le culture nazionali, finalmente affrancate dalla gabbia degli Stati-nazione, ma anche quanti si situavano al confine tra di esse avrebbero potuto e dovuto confrontarsi e costruire insieme un'etica pubblica condivisa. Concetto ripetuto, infine, in una nota del 1954 raccolta nello *Scrittoio del Presidente* e dedicata a incoraggiare gli Stati membri della CECA a ratificare il trattato che istituiva la Comunità Europea di Difesa (CED), di lì a poco affossato dai francesi:

> Le esitazioni e le discordie degli stati italiani della fine del Quattrocento costarono agli italiani la perdita della indipendenza lungo tre secoli; ed il tempo della decisione, allora, durò forse pochi mesi. Il tempo propizio per l'unione europea è ora soltanto quello durante il quale dureranno nell'Europa occidentale i medesimi ideali di libertà. [...] Esisterà ancora

un territorio italiano; non più una nazione, destinata a vivere come unità spirituale e morale solo a patto di rinunciare ad una assurda indipendenza militare ed economica (Einaudi, 1956: 89).

I popoli europei, come aveva affermato due decenni prima Ortega y Gasset, costituivano uno «sciame che cominciò a volare sulla storia dalle rovine del mondo antico»; e come in ogni sciame che si rispetti, «mano a mano che ognuno andava formando la sua indole peculiare, tra essi o su essi si andava creando un repertorio comune di idee, di stili, di entusiasmi». Ma «in essi l'omogeneità non fu estranea alla diversità», mentre, al contrario, «ogni nuovo principio uniforme andava a fertilizzare la diversificazione» (Ortega, 1978: 783). La diversità, il pluralismo, il dialogo: ecco elencati, nella prospettiva di Einaudi, i nemici dei nazionalismi risorgenti e del dogma della sovranità assoluta degli Stati; ed ecco, al medesimo tempo, le ragioni per affrancarsene quanto più rapidamente.

3. *Contro la sovranità popolare*

La sovranità assoluta dello Stato-nazione non fu l'unico dogma contro il quale Einaudi si scagliò violentemente. Esattamente nello stesso momento in cui prese le mosse la sua riflessione critica sulla sovranità nazionale, egli mise nel mirino un'altra "finzione politica" della quale desiderava svelare la pericolosa ambiguità: il mito della sovranità popolare e la sua incarnazione nella volontà della maggioranza. In una delle celebri *Lettere politiche* inviate al *Corriere della Sera* e firmate con lo pseudonimo di Junius, dedicata a un'analisi assai disincantata della funzione degli organi rappresentativi, Einaudi si lanciava a sostenere che «i parlamenti potranno avere ed hanno molte virtù, non mai quella di essere l'espressione di quella mitica astrazione che è la 'volontà della maggioranza' degli abitanti di un paese» (Einaudi, 1920: 46). Chiunque avesse sostenuto tale opzione, avrebbe manifestato il proprio attaccamento a un postulato dottrinale prontamente smentito dalla scienza politica contemporanea:

> Immaginare, dopo Ippolito Taine, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Ostrogorski, Lord Bryce ed altri insigni scrittori, che sul serio possa esistere un parlamento espressione della volontà della maggioranza, e possa quindi darsi un governo che, essendo un comitato designato dalla maggioranza della camera, sia la emanazione della maggioranza del paese, è dar prova di molta contentatura nella formazione del proprio bagaglio di idee. No. Ogni governo è l'espressione di una minoranza, di una classe politica, come la chiama il Mosca, di una eletta, come preferisce dirla il Pareto, la quale sola ha la forza e la capacità di guidare il paese. Il problema politico vero non sta nel trovare i mezzi di dare espressione a quella astrazione inesistente che è la 'volontà del paese', ma di scegliere e formare una classe politica siffatta che sappia trascinare dietro di sé la cosiddetta 'maggioranza' o 'universalità' del paese od 'opinione pubblica', per il raggiungimento di scopi degni, alti e vantaggiosi alle generazioni future (Einaudi, 1920 : 47).

I parlamenti non avrebbero potuto incarnare la volontà della maggioranza poiché la sovranità popolare era una mera finzione, mentre la realtà era rappresentata dal governo della classe politica; ancora meglio, la sovranità popolare andava considerata una "formula politica", secondo la celebre definizione di Gaetano Mosca, ossia, come lo stesso Einaudi avrebbe scritto nel 1923, una fra le ideologie tese a giustificare «il predominio, necessario e utile, della classe politica» assieme «alla forza, alla eredità, al diritto divino», tutte formule politiche equivalenti «essendo esse puramente la manifestazione esteriore verbale delle vere ragioni per le quali la classe politica afferma la sua capacità a governare le moltitudini» (Einaudi, 1965: 264-265). Di conseguenza, Einaudi sottolineava quanto «l'essenza dei regimi rappresentativi» non risiedesse «nella formula della sovranità popolare», ma piuttosto «nella creazione di una classe politica variegata, colta, economicamente indipendente» (Einaudi, 1965: 267-268).

Einaudi avrebbe riproposto un'argomentazione pressoché identica nel secondo dopoguerra – nuovamente in parallelo ai suoi scritti federalisti – all'interno di uno dei suoi saggi più celebri, *Major et sanior pars*: egli ammetteva che «la logica del governo democratico [fosse] fondata sul principio della *major pars*, della maggioranza», ma aggiungeva pure

che ciò non poteva placare i timori di quanti paventavano che proprio quella logica avrebbe potuto legittimare l'avvento di «una tirannia del cinquantuno altrettanto dura, altrettanto odiosa come la tirannia dell'uno, dei pochissimi sui cento» (Einaudi, 1973a: 96-97). In realtà, anche in un regime democratico, «il problema fondamentale politico non sta[va] nel costituire veramente un governo di maggioranza», che risultava impossibile essendo la sovranità popolare solamente una formula politica e oltretutto dalle applicazioni potenzialmente rischiose, bensì nel fare in modo che «la 'maggioranza', alla quale necessariamente spetta la scelta del piccolo gruppo governante» (Einaudi, 1973a: 98) riuscisse a selezionare una classe politica moralmente ed intellettualmente adatta.

Ancor più esplicito Einaudi si fece quando venne eletto in assemblea Costituente ed entrò a far parte della Commissione dei 75. In un articolo risalente alla fine del 1946, infatti, ritornava sul tema confessando di provare ben poco trasporto per le argomentazioni basate sul «principio della sovranità o volontà popolare…del quale l'enunciazione più nota fu fatta dal Rousseau», dal momento che tale principio non apparteneva «alla categoria delle verità scientifiche, dimostrabili con il ragionamento e con l'evidenza» ma «ad un altro ordine di massima, importantissimo nel governo dei popoli quanto e forse più delle leggi scientifiche, ma diverso: all'odine dei miti, delle formule politiche» (Einaudi, 2001: 232). Non costituendo una verità scientifica, questo mito poteva essere utilizzato e plasmato liberamente al fine di «trarre da quella formula le illazioni che ci sembreranno più utili per il buon ordinamento politico del paese» (Einaudi, 2001: 233) ed evitarne, invece, un'applicazione rigida e assiomatica, foriera di conseguenze funeste.

In cosa consistessero queste conseguenze Einaudi lo chiarì in un articolo, intitolato significativamente *Il mito della sovranità popolare*, inviato al *Corriere della sera* pochi mesi più tardi ma che l'allora direttore Guglielmo Emanuel rifiutò di pubblicare, per evitare il nascere di polemiche che avrebbero potuto danneggiare il quotidiano milanese. Cosa conteneva di tanto scottante? Le ragioni per cui al «mito della sovranità popolare» non bisognava credere fideisticamente, poiché in tal caso la sua incarnazione nel dettato costituzionale avrebbe portato con sé la distruzione di qualsiasi vestigia di libertà e divisione dei poteri:

> Il popolo sovrano elegge i suoi rappresentanti in parlamento e dà ad essi facoltà di statuir leggi in suo nome, qualunque legge piaccia alla maggioranza dei rappresentanti di statuire. Se la fonte della legge e del governo è nel popolo, appare assurdo qualunque vincolo opposto alla maggioranza. Essa fa le leggi e le interpreta. Essa elegge il potere esecutivo, dal capo dello stato al capo del governo e ai ministri ed essa li espelle se non ubbidiscono alla sua volontà. Nessun potere è sottratto alla volontà del popolo e dei suoi rappresentanti liberamente eletti: non il potere militare, non la magistratura, non i corpi locali, non gli enti religiosi, educativi, economici. [...] Non può essere verità assiomatica un principio il quale conduce alla meta ultima del governo d'assemblea; il quale dà il potere, tutto il potere, a chi si sia impadronito della maggioranza del parlamento. Noi sappiamo che il governo di assemblea vuol dire tirannia del gruppo di maggioranza, vuol dire anticamera del governo di un tiranno, vuol dire totalitarismo. (Einaudi, 2001: 264-265)

Contravvenendo a tutti i principi riconosciuti del costituzionalismo liberale – ma in realtà del costituzionalismo tout court, se è vero che, nelle parole di Nicola Matteucci, esso è principalmente «una tecnica della libertà contro il potere arbitrario» (Matteucci, 1976: 1-2) – un'interpretazione dogmatica del principio della sovranità popolare avrebbe comportato la sottomissione di tutti i "corpi intermedi" istituzionali all'arbitrio dell'unica camera elettiva, vera espressione legittima della volontà del popolo e perciò destinata a essere sottratta a qualsiasi controllo ad opera dei contropoteri. Secondo Einaudi, tuttavia, una simile interpretazione presupponeva una premessa concettualmente inaccettabile:

> Fortunatamente per la libertà umana, è falso il punto di partenza. Dopo un secolo di svolgimento del pensiero umano, dopo Tocqueville, dopo Burckhardt, dopo Taine, dopo Lord Acton, dopo Mosca e Pareto, dopo Ostrogorski e Michels, parlare della sovranità popolare come di una verità assiomatica è dar prova di essere rimasti all'infanzia del pensiero politico; anzi, alla età della pietra...No: la 'sovranità popolare' non è una verità assiomatica; è semplicemente, per usare il linguaggio di Vilfredo Pareto, un mito o, per usare quello di Gaetano Mosca, una formula po-

litica. Noi accettiamo tutti il dogma della sovranità popolare; ma non ci inchiniamo ad esso come alla verità assiomatica; bensì come ad uno strumento di governo utile al raggiungimento di quel bene comune il quale solo sta dinnanzi ai nostri occhi. [...] Al di sopra dei miti e delle formule politiche, al di sopra degli strumenti esiste il fine supremo della consociazione politica: che è di promuovere la libertà e la indipendenza spirituale dell'uomo, il perfezionamento materiale e morale suo. Ed il raggiungimento del fine supremo è incompatibile con qualunque specie di asservimento dell'uomo, anche se l'asservimento è ad una formula universalmente accettata. (Einaudi, 2001: 266, 267)

In buona sostanza, e non diversamente da quanto avrebbe sostenuto, di lì a pochi anni, Jacob Talmon, anche per Einaudi il dogma della sovranità popolare si fondava sul «pensiero democratico totalitario», quel pensiero che postulava «l'asserzione di una sola e assoluta verità politica» e che poteva addirittura giungere a formulare una «sintesi di sovranità popolare e di dittatura di un singolo partito» (Talmon, 1952, trad. it. 1967: 8, 14). Allo stesso tempo, bisogna riconoscere che Einaudi, alla pari di altri liberali italiani suoi contemporanei (Mosca e Croce su tutti), si accontentò di aderire a un'interpretazione alquanto superficiale del pensiero politico roussoviano, non interrogandosi sui complessi legami in esso presenti fra volontà generale e sovranità popolare[6]; inoltre, sembra piuttosto curiosa l'assenza di riferimenti a Sieyès, nel cui paradigma teorico avrebbe potuto ritrovare, sempre nelle parole di Talmon, la costruzionedi una «volontà nazionale comune» a partire dal principio della sovranità popolare, con il risultato che, in fin dei conti, «la nazione era il sovrano» (Talmon, 1952, trad. it. 1967: 103, 104).

4. *Al di là della sovranità assoluta*

Le considerazioni appena sviluppate possono aiutarci a intendere appieno l'intima essenza del parallelo einaudiano fra sovranità nazionale

6 Sui quali cfr. l'ancor valido Fetscher (1968, trad. it. 1972: 90-117, 132-138).

e sovranità popolare. Perché Einaudi combatté entrambe? Perché entrambe non potevano tollerare altro che non fosse la propria applicazione esclusiva e totale alla realtà sociale e al corpo politico. Non a caso, è precisamente a questa visione che Einaudi sembra riferirsi quando, in una seduta dell'assemblea Costituente dedicata alla discussione sul bicameralismo, che egli ovviamente supportava, istituì un esplicito legame tra i due tipi di sovranità:

> Quando si parla di due Camere, le quali devono derivare da una unica fonte – e, come è stato implicitamente accennato da qualcuno, devono derivare unicamente dal popolo – in fondo, si riproduce la teoria della formazione degli stati del Rousseau, il quale aveva detto che tutta la fonte dei poteri sta unicamente nel popolo. Questa dottrina conduce alla conseguenza che vi debba essere una sola Camera; che se, per circostanze particolari, ci si decide ad ammettere anche una seconda Camera, questa deve uscire dalla medesima matrice della prima. Ma la conseguenza logica del sistema di Rousseau è che la sovranità popolare si concentra nella Camera, che è onnipotente. Essa ha una maggioranza e questa fa le leggi: contro queste leggi non c'è nessuna possibilità di giusta resistenza. [...] Contro questa teoria abbiamo...coloro che vogliono due Camere...i quali riconoscono che nella società esistono molte forze che hanno il diritto di essere rappresentate. Alcune di queste sono persino forze morte, sono forze delle generazioni passate e non perché tali non hanno il diritto di far sentire la propria voce...nella legislazione presente. [...] Coloro che seguono questa seconda opinione rappresentano le forze moderne, cioè quelle che sono le esigenze della società moderna, perché le esigenze della società moderna sono tutte contrarie alla teoria che lo stato, come emanazione della maggioranza del popolo, possa fare tutto. Lo stato non deve fare tutto: lo stato ha dei limiti ai suoi poteri e questi limiti vengono da molteplici fonti e cominciano e venire dall'intreccio che nasce tra uno stato e l'altro. E' una teoria sorpassata quella secondo cui lo stato può fare tutto quello che vuole. La teoria dello stato a sovranità piena ci ha condotto alle due guerre moderne e continuerà a condurci ad altre guerre. (Einaudi, 1982: 292-293)

La sovranità assoluta, delle nazioni come del popolo, andava insomma rigettata. Ma in favore di cosa? Di ciò che entrambe negavano: una società politica decentrata e pluralistica, sia a livello domestico che internazionale – in altre parole, di un modello liberale di democrazia (interna ed europea). Una democrazia liberale in cui i cittadini avrebbero potuto, e dovuto, riconoscere ed investire delle facoltà di governo la "classe eletta", composta da quegli individui che «non aspirano al potere» ma che, dotati «del potere morale, talvolta sono assai più potenti di coloro che detengono il potere politico» e grazie ai quali si consolidano «gli stati prosperi, pacifici e stabili» (Einaudi, 1973b: 406). Una democrazia liberale in cui comunque, per ovvie ragioni di prudenza, «esistano freni al prepotere dei ceti politici» (Einaudi, 1973a: 99), ossia vincoli costituzionali a tutela dei diritti degli individui e delle minoranze, e nella quale venga garantita la massima libertà alle autonomie locali perché, come scrisse in *Via il prefetto!*, «nei paesi dove la democrazia non è una vana parola, la gente sbriga da sé la proprie faccende locali senza attendere il là o il permesso dal governo centrale» (Einaudi, 1973a: 56).

Una democrazia liberale, poi, in cui i cittadini non andavano considerati individui atomizzati e appiattiti gli uni sugli altri, ma nella quale venisse loro garantito «l'orgoglio di appartenere ad un comune, ad una comunità o collegio di comuni, ad una regione…ad ordini professionali, associazioni artigiane, od operaie o contadine, camere di industriali, di commercianti, di agricoltori», poiché anche da ciò dipendeva la sopravvivenza di un regime di libertà politica. Occorreva dunque «fare ogni sforzo per conservare e ricostruire e rafforzare le forze sociali e politiche indipendenti dello stato leviathano: dar forza e vigoria alla persona umana, agli aggregati umani di cui l'uomo fa veramente parte» (Einaudi, 2001: 195-196).

Ma, soprattutto, i popoli liberi avrebbero dovuto creare una democrazia liberale capace di contrastare e infine sconfiggere il mito della sovranità assoluta dello Stato-nazione, «il nemico numero uno della civiltà umana» (Einaudi, 1973a: 661), anzi il «solo vero nemico del progresso e della libertà» (Einaudi, 2001: 139). Non vi sarebbe stata alcuna possibilità di pace sinché non ci si fosse convinti che tutti gli Stati, ad iniziare da quelli europei, erano legati assieme «da un sistema di vinco-

li… limiti infrangibili posti dalla volontà comune degli uomini appartenenti al mondo civile» (Einaudi, 2001: 144) e che l'unica soluzione consistesse nel convergere verso la nascita di una «federazione degli stati, la creazione di un potere superiore a quello dei singoli stati sovrani» (Einaudi, 1973a: 674). Una federazione nella quale, come «nelle costituzioni federali odierne, la volontà della maggioranza semplice od anche speciale più alta dei cittadini dell'intera federazione non può prevalere contro la resistenza dei cittadini appartenenti alla minoranza degli Stati federati» (Einaudi, 1973a: 101). Solo così avrebbe avuto luogo il superamento completo del "funesto dogma" della sovranità assoluta, fosse esso incarnato nello Stato-nazione o nel popolo che ne abitava il suolo.

Bibliografia

Agnelli, G. e Cabiati, A. (1918), *Federazione Europea o Lega delle Nazioni?*, Bocca, Torino.

Braga, A. (2007), *Un federalista giacobino. Ernesto Rossi pioniere degli Stati Uniti d'Europa*, Il Mulino, Bologna.

Cressati, C. (1992), *L'Europa necessaria. Il federalismo liberale di Luigi Einaudi*, Giappichelli, Torino.

De Giorgi, M. (2005, a cura di), *Il 'Movimento liberale italiano'*, Congedo editore, Galatina.

Einaudi, L. (1920), *Lettere politiche di Junius*, Laterza, Bari.

Einaudi, L. (1921), *Gli ideali di un economista*, Edizioni de La Voce, Firenze.

Einaudi, L. (1933), *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Laterza, Bari.

Einaudi, L. (1943), *Per una federazione economica europea*, Quaderni del MLI, Roma. Ora in De Giorgi (2005, a cura di), pp. 73-96.

Einaudi, L. (1956), *Lo scrittoio del Presidente*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Einaudi, L. (1959), *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, vol. I, Giulio Einaudi editore, Torino.

Einaudi, L. (1965), *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, vol. VII, Giulio Einaudi editore, Torino.

Einaudi, L. (1973a), *Il buongoverno. Saggi di economia e politica 1897-1954*, 2 voll., a cura di E. Rossi, Laterza, Roma-Bari.

Einaudi, L. (1973b), *Scritti economici, storici e civili*, a cura di R. Romano, Mondadori, Milano.

Einaudi, L. (1982), *Interventi e relazioni parlamentari*, vol. II, a cura di S. Martinotti Dorigo, Fondazione Luigi Einaudi, Torino.

Einaudi, L. (2001), *Riflessioni di un liberale sulla democrazia (1943-47)*, a cura di P. Soddu, Olschki, Firenze.

Einaudi, L. (2008), *La guerra e l'unità europea*, Edizioni Nottetempo, Roma.

Fetscher, I. (1968), *Rousseaus politische Philosophie*, Herman Luchterhand Verlag, Berlin; trad. it. di L. Derla (1972), *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano.

Fichte, J. G. (1800), *Der geschlossene Handelsstaat*, J. G. Cotta, Tübingen; trad. it. e cura di F. Ingravalle (2009), *Lo stato commerciale chiuso*, Edizioni di Ar, Padova.

Forte, F. (2009), *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Olschki, Firenze.

Giordano, A. (2006), *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, prefazione di V. Zanone, Name, Genova.

List, F. (1841), *Das nationale System der politischen Ökonomie*, J. G. Cotta Verlag, Stuttgart und Tübingen; trad. it. di H. Avi e P. Tinti (1972), *Il sistema nazionale di economia politica*, ISEDI, Milano.

Matteucci, N. (1976), *Organizzazione del potere e libertà*, UTET, Torino.

Morelli, U. (1990), *Contro il mito dello stato sovrano. Luigi Einaudi e l'unità europea*, FrancoAngeli, Milano.

Ortega y Gasset, J. (1979), *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. C. Scalamonti, UTET, Torino.

Pistone, S. (1975a), *Le critiche di Einaudi e di Agnelli e Cabiati alla Società delle Nazioni nel 1918*, in Pistone, S. (1975b, a cura di), pp. 25-37.

Pistone, S. (1975b, a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino.

Silvestri, P. (2008), *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Talmon, J. (1952), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London; trad. it. di M. L. Izzo Agnetti (1967), *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna.

Tomatis, F. (2011), *Verso la città divina. L'incantesimo della libertà in Luigi Einaudi*, Città Nuova, Roma.

22

Giovanni Gentile e l'idea di nazione: nichilismo, fascismo, totalitarismo

di Gennaro Maria Barbuto

1. *Introduzione*

> Due sono infatti, sostanzialmente, i modi di considerare tale carattere [delle nazioni]: o ponendolo in rapporto con l'ambiente geografico e il clima, con fattori fisici, insomma; o considerandolo, invece, a guisa di creazione di forze morali, l'educazione, la vita politica, la tradizione. E la storia dello svolgimento dell'idea di nazione dimostrerà ad evidenza come quei due modi abbiano, in effetti, determinato tutto l'ulteriore sviluppo, sino a sboccare, con il modo naturalistico, nel "razzismo". L'esaltazione, fatta ai nostri giorni, del "sangue" e del "suolo", il trasformarsi dell'idea di nazione in quella di popolo come comunità di sangue, costituiscono la logica conclusione del modo "naturalistico" di valutare il carattere delle nazioni: che è, poi, il modo più innovativo e rozzo. (Chabod, 2015: 31)[1].

Con queste chiare parole Federico Chabod sintetizzava il senso di un famoso corso universitario, tenutosi a Milano nel 1943-1944. Nei momenti più drammatici del II conflitto mondiale e nelle ore più tristi della nostra nazione, il grande storico evidenziava il significato etico della sua vocazione di intellettuale, mentre la civiltà europea era minacciata da un Paese che aveva come sua arma ideologica uno spietato razzismo.

1 Sulla idea di nazione, dall'antichità alla vigilia del nuovo millennio, risultano molto utili i libri di Tuccari (2002) e Campi (2004).

Chabod, al contrario, in opposizione a questa "rozza" semantica dell'idea di nazione, rivendicava quella, che era stata elaborata dal romanticismo ed era stata assunta dai protagonisti del nostro Risorgimento: la nazione non come identità genetica, ma spirituale.

> È precisamente nella scoperta di quest'anima nazionale che consiste la grande novità dell'idea di nazione della fine del Settecento e dell'Ottocento; è nel riconoscimento delle peculiarità incancellabili, morali e spirituali, di ogni popolo, che sta il frutto dell'esperienza preromantica e romantica" (ivi: 23).

Giovanni Gentile, l'anno appena precedente, nelle aule della Università di Roma, in un corso che sarebbe stato edito postumo, nel 1946, con il titolo di *Genesi e struttura della società*, illustrava una idea di nazione congrua a quella formulata dallo storico valdostano. Attribuendole, però, una forte inclinazione filosofica, derivata dai concetti fondamentali del suo attualismo:

> Il volere come volere comune e universale è Stato... La nazione non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, di costumi, linguaggio, religione, ecc. Tutto ciò è la materia della nazione. La quale non sarà tale se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà. La quale volontà, nella sua concreta attualità, è lo Stato: già costituito o da costituirsi; e veramente in ogni caso da costituire (conservare è un continuo costituire, un creare continuo). Volontà." (Gentile, 1994: 57).

Anche a Chabod non sfuggiva la connotazione volontaristica del lemma di nazione e ne individuava la radice nel pensiero politico di Jean-Jeacques Rousseau:

> Nel Rousseau poi v'è meno profondo che nello Herder il senso della "individualità" nazionale e storica, è assai più vivo e forte il senso politico,

la volontà di azione della collettività. L'appello alla volonté générale è qualcosa di nuovo che mancava completamente negli scrittori sin qui esaminati. Dalla constatazione di un fatto, creato soprattutto dal passato, la nazione, si comincia a trascorrere alla "volontà" di "creare" un nuovo fatto, vale a dire uno Stato fondato sulla sovranità popolare, e quindi – il trapasso è inevitabile – ad uno "Stato nazionale". (Chabod, 2015: 55-56).

Nella prospettiva storico-filosofica di Gentile, la nazione non rappresentava affatto un deposito inerte da conservare in una teca del passato, ma era la proiezione della volontà di un popolo verso il futuro, la creazione di una nuova storia che, nello stesso tempo, tesaurizzasse e prendesse l'abbrivo dalle sue tradizioni. Queste ultime non erano, quindi, ancoraggi di una memoria infruibile.

Tale concetto gentiliano della nazione è strettamente intrinseco alla sua idea di contemporaneità di ogni storia del passato. Il passato non è un tempo da imbalsamare, ma viene ricreato e reinterpretato dallo storico grazie alla sua stessa attività scientifica. Solo in questo modo, rivivendo e inserendo la storia nel divenire concreto e perenne dell'Atto puro, acquista senso e valore il lavoro di chiunque rivolga il suo sguardo verso il passato e di un popolo che voglia trarre alimento dalle sue origini per sviluppare ed elaborare nuovi esiti nazionali.

2. *Nazionalismo*

Erano queste posizioni teoriche a spiegare anche gli atteggiamenti più propriamente politici di Giovanni Gentile, a cominciare dal suo impegno giornalistico durante e all'indomani della prima guerra mondiale fino all'adesione al fascismo, senza però aderire alle sue istanze razziste emerse nelle famigerate leggi antisemite, quando invece il filosofo si adoperò concretamente nella protezione di alcuni intellettuali ebrei, come il grande studioso tedesco dell'Umanesimo, Paul Oskar Kristeller.

Il primo conflitto mondiale non solo segnò, per Gentile, il momento del suo engagement, il suo battesimo del fuoco nell'agone politico, ma fu anche lo stimolo a chiarimenti sulla sua idea di nazione, che lo di-

stinguevano nettamente dal movimento nazionalista italiano e dai suoi principali esponenti, come Enrico Corradini, pur condividendone i medesimi ideali patriottici, declinati, però, molto differentemente.

Dal nazionalismo lo allontanava decisamente tutto il suo torpido retroterra ideologico, composto da retorica militarista, darwinismo sociale e anche razzismo[2]. Così come, pur partecipandone l'antigiolittismo e l'antisocialismo, e la polemica contro l'individualismo liberale, Gentile, tuttavia, si sentiva erede del liberalismo risorgimentale e della lezione di Cavour[3]. Per giunta, sosteneva che il vero pensiero politico liberale, ad esempio quello del suo carissimo Bertrando Spaventa, non contemplava affatto una antitesi fra individuo e Stato, bensì una loro osmosi nella subordinazione alle supreme esigenze e interessi della sovranità nazionale.

La nazione, per Gentile, non era un *antefatto*, ma il *divenire* storico di un popolo. La sua censura al nazionalismo, adottando la sua terminologia filosofica, era di "naturalismo", in quanto, secondo il pensatore siciliano, era naturalistico qualsiasi sistema teorico, che concepisse una soggettività determinata da un oggetto e, dunque, priva di quella libertà, che costituiva la caratteristica specifica dello Spirito come Atto puro:

> Il concetto di nazione, da cui muove il nazionalismo, è effettivamente naturalistico, non solo quando presuppone la nazione come un fatto naturale, antropologico o etnografico; ma anche quando la considera bensì come una formazione storica, ma come una formazione già esistente in virtù di un processo, che venga egualmente presupposto… Orbene, una nazione determinata da certi caratteri della struttura cranica, o dalla lingua, o dalla religione, o dal complesso della tradizione storica propria d'un popolo è una cosa – posto pure che sia determinabile – priva affatto d'ogni valore … Ma la nazione, come quella realtà spirituale, che l'Italia, per esempio, sentì vigorosamente di essere alla vigilia del suo

2 Rinvio al testo ancora fondamentale di Gaeta (1965) e ai volumi di Galasso (2002) e Bedeschi (2002), per una pregevole contestualizzazione ideologica del nazionalismo: da Galasso, in modo precipuo, in una dimensione europea, mentre in Bedeschi, più specificamente, nel quadro italiano delle idee politiche.

3 Sulla concezione gentiliana del Risorgimento rimando a Del Noce (1990), Sasso (1998) e Barbuto (2007).

risorgimento politico, e che fu il principio attivo della sua organizzazione politica, non era un fatto, ma una coscienza, un bisogno interiore, un processo morale, un atto insomma di vita (*Nazione e nazionalismo*, 2 marzo 1917, in Gentile, 1989: 35-36).

Pur ricordando e apprezzando la confluenza della ideologia e del movimento nazionalista nell'alveo del fascismo, Gentile distingueva il concetto fascista di nazione, o, per meglio dire, ciò che lui avrebbe voluto che fosse lo Stato fascista, da quello dei nazionalisti. In tal modo, Gentile assumeva, fra i protagonisti teorici del fascismo, una peculiare fisionomia, che nettamente lo differenziava dal giurista Alfredo Rocco, sostenitore di un conservatorismo autoritario e nazionalista. Lo Stato fascista, nell'ottica gentiliana, era un regime rivoluzionario, non inaridito nella conservazione del passato, ma espressione del continuo farsi della nazione:

> Lo Stato fascista… a differenza di quello nazionalista, è una creazione tutta spirituale. Ed è Stato nazionale, perché la stessa Nazione, dal punto di vista del fascismo, non è mai fatta; e così pure lo Stato, che è la stessa Nazione, è sempre *in fieri* (*Origini e dottrina del fascismo*, 1928, in Gentile, 1990: 404).

3. *Pangermanesimo*

L'idea gentiliana di nazione e la sua polemica con i nazionalisti inducevano il filosofo a condannare il pangermanesimo e qualsiasi tesi politico-teorica, che pretendesse di accreditare una presunta superiorità di un popolo sugli altri. La riprensione di Gentile cadeva sulle origini ideologiche e politiche dei progetti di *grandeur* tedesca e sulla conseguente falsa antinomia fra *Kultur* e *Zivilisation*.

La contrapposizione fra *Kultur*, manifestazione della purezza e della primazia intellettuale e spirituale del popolo tedesco, e la *Zivilisation*, espressione, invece, di un pensare rivolto al dominio tecnico-scientifico e al progresso meramente economico e materiale, peculiare del mondo

franco-inglese, era una guisa privilegiata della lotta ideologica, durante la I guerra mondiale, fra gli eredi dell'Impero germanico e asburgico contro le democrazie occidentali.

Giovanni Gentile, al contrario, che assimilava il lascito storico e teoretico di Bertrando Spaventa, e le sue argomentazioni sulla circolarità europea della grande filosofia rinascimentale fino a Vico, la quale aveva propiziato la stagione idealistica tedesca fra Sette e Ottocento, per poi, arricchita dal pensiero kantiano ed hegeliano, ritornare in Italia con Rosmini e Gioberti, non poteva accettare questa lacerazione della civiltà europea elaborata dagli intellettuali tedeschi.

Per Gentile, così come per Croce, che, coerentemente con la sua idea di una comunità culturale e spirituale europea, aveva scelto, diversamente dal suo amico e sodale filosofico, di non propugnare l'entrata in guerra da parte italiana, tutelava la unità della civiltà continentale, al di là della sua dialettica interna e dei suoi antagonismi. Nei confronti degli stessi teorici e uomini politici, su cui fondavano la loro prassi i fautori del pangermanesimo, Gentile si mostrava rispettoso e anche estimatore, ma illustrava senza ambiguità le sue diverse tesi. In particolare, nei confronti del pensatore politico, Treitschke, del quale stigmatizzava la sua visione della politica e dello Stato.

In occasione della traduzione in italiano, per la crociana Laterza e a cura di Enrico Ruta, della *Politica* di Heinrich von Treitschke, «uno dei vangeli della Germania odierna», (9 marzo 1918, in Gentile, 1989: 124), il filosofo siciliano esprimeva tutto il suo dissenso nei confronti di uno Stato-forza:

> La forza di cui egli parla, come principio differenziale dello Stato, è certamente la forza esterna, secondo la vecchia distinzione classica tra diritto e morale: quella forza, che investe infatti tutte le manifestazioni esterne della personalità individuale nei rapporti sociali, ma non entra nell'animo della coscienza. Il Teitschke perciò, parlando della moralità profonda della politica, teorizzerà che "il supremo dovere morale dello Stato è quello di provvedere alla sua forza… concetto estrinseco e materiale della moralità… E così mal gli riesce di reprimere l'impeto di simpatia che l'attrae verso il *Principe*, e ci prende gusto a dare addosso ai

gesuiti, come agli avversari tipici del "gran fiorentino", definendo la loro polemica "intimamente bugiarda" (ivi: 127-128).

Treitschke non poteva nemmeno essere considerato vero continuatore di Machiavelli:

> Il Treitschke non ha né la salda dirittura logica del Machiavelli, né quella spregiudicatezza, quel coraggio, che al grande fiorentino derivava dall'ingenua posizione da lui assunta di fronte al concetto dello Stato naturalisticamente inteso (ivi: 128).

In effetti, Gentile, riservava a Machiavelli, del quale pur elogiava il rigore logico, severe censure, a causa della sua concezione individualistica della politica e del suo naturalismo derivante dalla sua nozione di fortuna. A Machiavelli il filosofo attualista prediligeva Tommaso Campanella, al quale attribuiva la sua concezione dello Stato etico[4]. Ed era, appunto, alla distinzione fra politica e morale che si rivolgevano le critiche gentiliane a Treitschke, che, implicitamente, colpivano anche la tesi di Benedetto Croce sulla autonomia, riguardo alla morale, della sfera economico-politica incardinata nel concetto di utile:

> Poiché la vita è equilibrio, e la politica non è libertà se non è legge, né c'è morale spontaneità che non si disciplini sotto la ferrea forza del diritto. Il Treitschke vede un lato solo della politica; ma lo illumina genialmente della luce più viva in modo che questo suo bellissimo libro riesce un tesoro di osservazioni altamente suggestive (ivi: 130).

Le censure sul volume di Treitschke e sulla impropria analogia con Machiavelli concernevano anche colui che era stato l'*alter ego* politico, lo statista del pensatore tedesco, vale a dire Bismarck:

> Lo Stato vagheggiato dal Treitschke è dunque lo Stato di Bismarck… Ora lo Stato è certamente forza, così all'interno come all'esterno… Ma è

4 Cfr. Barbuto (2001).

> forza spirituale: meccanismo che suppone la libertà e termina nella finalità etica, a cui, come forza spirituale, volontà umana, o personalità che voglia dirsi, lo Stato non può non subordinarsi. Come forza, apparisce limite della libertà; ma è quel limite, che la libertà pone a se stessa, determinandosi in un sistema reale e concreto (ivi: 132 di un articolo sempre sulla *Politica* di Treitschke, del 10 aprile 1918).

In un altro articolo del 31 luglio 1918, intitolato *I luoghi comuni della guerra: idealismo e Kultur*, Gentile denunciava la

> famigerata teoria pangermanistica: di cui soltanto per un grossolano equivoco può considerarsi precursore l'uno o l'altro dei filosofi che misero in alto il valore dello Stato... il pangermanesimo è una concezione mistico-naturalistica, a mala pena accennata in Fichte, e in contrasto stridente col carattere idealistico di tutta la sua filosofia [di Hegel] (ivi: 145).

4. *Pangermanesimo e filosofia idealistica tedesca*

La evidente intenzione del filosofo, che si era formato sui testi hegeliani, pur operandone poi una profonda revisione con la *Riforma della dialettica hegeliana* (1913), era di emancipare l'idealismo tedesco dalla prassi politica pangermanista, che, invece, era condizionata da un determinismo naturalistico, razziale, molto diverso dalla esaltazione della libertà, svolta da Kant a Fichte a Hegel:

> E lo Stato, secondo l'idealismo hegeliano, è libertà: è la stessa volontà che si realizza eticamente, mirando a una finalità superiore, dov'è il Dio di Paolo... Né è la compagine politica di una razza privilegiata... Il pangermanesimo è la negazione di questa filosofia, la quale era stata affatto dimenticata dai filosofi tedeschi intorno al 1870, quando le nuove ambizioni politiche [si riferisce a Bismarck] cominciarono a brillare sul cielo tedesco, o era materializzata da pensatori di polso, come Treitschke, ma incapaci di sollevarsi ad elevate e rigorose concezioni speculative (ivi: 146).

Era, dunque, una palese strumentalizzazione l'uso di categorie fittizie e strumentali come quella di *Kultur*:

> È qualche cosa più di uno sproposito, mettere insieme questa detestata *Kultur,* simbolo di ogni più esosa mentalità e d'ogni più proterva tendenza di brutale sopraffazione, con una filosofia [quella idealistica] che non conosce altra realtà all'infuori dello Spirito (ivi: 147).

La difesa gentiliana della tradizione idealistica tedesca dalle teorie pangermaniste non comportava, però, che Gentile non riconoscesse le cattive radici di tali teorie anche nei filosofi tedeschi sette-ottocenteschi. Recensendo in un articolo del 20 novembre del 1915, i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, allora tradotti in italiano dal Burich per la Sandron, evidenziava e metteva in guardia dalle conseguenze nazionalistiche, che se ne potessero trarre, sanzionando, in modo peculiare, la glorificazione della lingua tedesca, quale lingua pura viva originaria e naturale, svolta dal filosofo idealista:

> E giudicando tutta la storia da un punto di vista tedesco, non sarà né pure difficile di vedere rispecchiata, come mostra il Fichte, questa differenza essenziale [la superiorità della lingua e dello spirito tedeschi rispetto a quelli neolatini] nella Riforma di contro al Rinascimento (Gentile, 1989: 236).

Al contrario, Gentile in molti suoi saggi, mentre celebrava l'esaltazione umanistico-rinascimentale della *dignitas hominis*, non mancava di svelare la intima contraddittorietà della Riforma: la tutela, per un verso, della libertà interiore dell'uomo, e, per altro verso, l'asservimento alla volontà divina, come dimostrava la disputa sul libero o servo arbitrio fra Erasmo e Lutero. Ancora, il pensatore siciliano condannava l'individualismo protestante e il suo ripudio della mediazione istituzionale della Chiesa.

Anche riguardo alla dicotomia fra spirito nazionale tedesco e quello italiano, è possibile registrare una sintonia fra Gentile e Chabod:

> Tra il movimento nazionale germanico e quello italiano, nonostante talune affinità e somiglianze, c'è, sostanzialmente, una assoluta diversità, quando non addirittura opposizione… due sono i modi di considerare la nazione: quello *naturalistico,* che fatalmente sbocca nel razzismo, e quello *volontaristico*… Orbene, sin dall'inizio in terra di Germania la valutazione etnica (cioè naturalistica) si fa avvertire (Chabod, 2015: 68).

E sempre Chabod, come aveva fatto appunto Gentile, non trascurava l'origine fichtiana di alcune teorie del nazionalismo germanico:

> E come si parlò di "ceppo puro", di razza pura, così si parlò il linguaggio "puro", non "contaminato": e già lo disse il Fichte, naturalmente rivendicando ai tedeschi il vanto di avere, essi soli, una tal lingua pura, capace di conservare la primitiva chiarezza delle immagini e la fresca e perenne fluidità della coscienza. Il pensiero italiano svolge invece l'idea di nazione su basi decisamente *volontaristiche*. La formula, bellissima, della nazione come di un "plebiscito di tutti i giorni" fu trovata dal Renan: ma la sostanza di essa è già nel Mazzini, come in Pasquale Stanislao Mancini. (ivi: 70-71)

5. *Corporativismo*

Una ulteriore e qualificante testimonianza delle idee del filosofo attualista sulla Nazione, questa volta non definite in una polemica verso l'esterno, bensì verso l'interno, fu il suo impegno come presidente della Commissione prima dei Quindici, istituita dal partito fascista, e poi dei Diciotto, chiamati I Soloni, nominati dalla presidenza del consiglio, che svolse i suoi lavori fra il '24 e il '25, per avanzare proposte sulla riforma dello Stato.

I lavori della Commissione furono calamitati dalla costituzione delle corporazioni sindacali e dal loro inserimento nelle istituzioni statali. I suoi lavori rientravano in quel lungo processo che culminò, nel '39, nella istituzione della Camera dei fasci e delle corporazioni. Durante le sue sedute il dibattito intorno alla natura dei sindacati e al ruolo dello Sta-

to riguardo alla dialettica sociale, fu molto acceso. Ma sfociò, secondo gli auspici di Gentile, nella proposta che sindacati e corporazioni superassero il conflitto sociale fra le classi, e fossero subordinati all'autorità statale.

Il disegno istituzionale di Gentile, dalla sua idea di partito a quella dei sindacati al rapporto fra Stato e Chiesa, fu sempre quello della difesa e del consolidamento della sovranità statale (ne derivò il suo dissenso sul Concordato). La sua tesi principale era quella della subordinazione e armonizzazione di ogni interesse e di ogni esigenza in uno Stato, che doveva diventare, sotto la guida del Duce e tramite la capillare e onnipervasiva organizzazione del partito fascista, uno Stato totalitario. Non solo il sindacato, attraverso le corporazioni, doveva rappresentare la Nazione nei suoi aspetti economici, ma anche il partito, ovvero il partito fascista, «è la parte che tende a farsi Nazione e a valere come Stato» (*Origini e dottrina del fascismo*, seconda parte, 1929, in Gentile, 2001: 433). Uno Stato, dunque, che *formasse* ed educasse la vita dei cittadini, liberando l'individuo dal suo isolamento e integrandolo in una struttura sociale.

Solo in questo modo, e Gentile l'aveva e l'avrebbe sempre sostenuto (dai *Fondamenti della filosofia del diritto* a *Genesi e struttura della società*), lo Stato poteva costituirsi *in interiore homine*, e inquadrare i suoi cittadini mediante una educazione nazionale (da questa istanza fu ispirata la sua riforma della scuola) e una *formazione* etico-civile, che li facesse divenire consapevoli di far parte di una nazione in continuo divenire. Il fascismo era da lui interpretato quale grande occasione storica, per portare a compimento la rivoluzione nazionale iniziata dal Risorgimento e approfondita e ampliata dalla prima guerra mondiale.

Nell'ambito di questo progetto, che Gentile definì "rivoluzionario" distaccandosi dalle interpretazioni conservatrici reazionarie e meramente autoritarie del fascismo, avrebbe potuto essere scongiurato sia un liberalismo degradato in atomismo sociale sia un socialismo disgregatore, a causa del suo internazionalismo e del suo odio di classe, della compagine nazionale e statale. Era una sorta di "terza via"[5], con la quale

5 Cfr. Santomassimo (2006).

il fascismo, e in modo del tutto peculiare Gentile, intesero superare la crisi degli Stati liberali all'indomani del primo conflitto mondiale.

Lo stesso sindacalismo, che Gentile salutò quale un segno del progresso sociale e della giusta valorizzazione dei lavoratori, tanto da proporre in *Genesi e struttura della società* l'affermazione di un "umanesimo del lavoro", avrebbe dovuto comporsi in un sindacalismo nazionale e inserirsi organicamente nello Stato totalitario, evitando di ergersi a contro-potere o addirittura a identificarsi con l'autorità statale.

In un paragrafo sullo Stato corporativo di *Origini e dottrina del fascismo*, seconda parte, 1929, il filosofo sosteneva che lo Stato fascista corporativo avesse superato l'antitesi fra Stato e sindacato, avocando a sé la funzione educatrice e moralizzatrice esercitata dal sindacato. L'individuo non era considerato nella sua singolarità irrelata, ma come concreta forza produttiva, che costituiva, insieme agli altri lavoratori e agli imprenditori, la realtà armonica della nazione:

> [Lo Stato corporativo] ha accettato dal sindacalismo l'idea della funzione educativa e moralizzatrice dei sindacati; ma, dovendo superare l'antitesi di Stato e sindacato, codesta funzione ha dovuto sforzarsi di attribuire a un sistema di sindacati che componendosi armonicamente in corporazioni si assoggettassero a una disciplina statale, anzi esprimessero dal proprio seno lo stesso organismo dello Stato. Il quale, dovendo raggiungere l'individuo, per attuarsi nella sua volontà, non lo cerca come quell'astratto individuo politico che il vecchio liberalismo supponeva atomo indifferente; ma lo cerca come solo può trovarlo, come esso infatti è, forza produttiva specializzata: che dalla sua stessa specialità è tratto ad accomunarsi con tutti gli altri individui della stessa categoria, appartenenti allo stesso gruppo economico unitario, che è dato dalla Nazione. Il sindacato, aderente quanto più è possibile alla realtà concreta dell'individuo, fa valere l'individuo qual è realmente, sia per la coscienza che deve acquistare gradualmente, sia pel diritto che gli spetterà in conseguenza di esercitare, rispetto alla gestione degl'interessi generali della Nazione, che dal complesso armonico dei sindacati risulta. Questa grande riforma è in corso. Vi sboccano il nazionalismo, il sindacalismo e lo stesso corporativismo (Gentile 2000, p. 406).

6. *Divenire e Forma*

Anche riguardo al corporativismo nazionale si palesavano le caratterizzanti antinomie del pensiero gentiliano: fra libertà sindacale e sovranità, fra esigenze individuali e ordine politico, fra continuo divenire del popolo-nazione e lo Stato *in interiore homine.* Tutte riconducibili, tali opposizioni, a quella fra essere e non essere[6], che costituiva la nota dominante della filosofia del pensatore siciliano. Che non a caso aveva dedicato un suo giovanile corso universitario, a Palermo, a Eraclito[7], la cui presenza, più o meno evidente, è molto rilevante nelle sue pagine di maggior impegno teoretico. Antinomie, le quali sono composte nell'Atto puro, che a sua volta *con-tiene* e non risolve, ovvero non annulla tali antinomie. Certo, nel pensiero politico di Gentile è forte il rilievo dato alle mediazioni sociali, dal sindacato alle corporazioni agli istituti di cultura. Lo stesso individuo supera il suo solipsismo, attraverso l'intima dialettica fra l'io e il non-io, fra la propria singolarità e una alterità, che è, nello stesso tempo, *socius* e *inimicus*. Dal suo canto, la nazione, scongiurando il "naturalismo" nazionalistico o, peggio ancora, qualsiasi specie di razzismo, è un continuo divenire, nel quale si compenetrano passato e futuro. Ma il divenire eracliteo della nazione deve, secondo Gentile, consistere, anzi acquista il suo significato solo se è inserito in una *forma*, quella dello Stato. *Divenire* e *forma*: è una di quelle antinomie, che persistono, anzi devono persistere nella realtà, che altrimenti, per Gentile, non avrebbe alcun senso. È il tratto più specificamente *novecentesco* del pensiero di Giovanni Gentile, avverso a qualsiasi soluzione meramente pacificatrice, che perdesse la dirompenza drammatica della vita, in tutti i suoi aspetti.

D'altra parte, proprio l'uso che Gentile fece della categoria di nazione durante il fascismo dimostra quali aporie e quali grandi questioni ponga la relazione fra la sua filosofia e il suo ventennale e cospicuo impegno nel regime mussoliniano. Non è il luogo in questa sede di di-

6 Sul tema del divenire nella filosofia gentiliana, posta a confronto con il pensiero di Emanuele Severino, risulta fondamentale De Giovanni (2013).

7 Cfr. Gentile (1995).

scutere la storiografia relativa, fra chi esclude coinvolgimenti intrinseci fra la sua teoria e il fascismo (Severino, Sasso) e chi parla addirittura di «armonia prestabilita» fra Gentile e Mussolini (Del Noce). È una questione, peraltro, che riguarda anche altri filosofi europei, da Schmitt a Heidegger. Ma sbagliato sarebbe affrontare le diverse situazioni da una sola prospettiva. Per il contesto specifico di Gentile e la sua idea di nazione, basti sottolineare come anche in questo caso, così come per la sua riflessione sullo Stato, il filosofo correva consapevolmente il rischio di far precipitare queste nozioni unificanti nella istanza totalitaria del fascismo, anzi nella incarnazione del Duce.

Bibliografia

Barbuto, G. M. (2001), *Gentile, Machiavelli e lo Stato etico di Campanella. Individuo e popolo negli archetipi della modernità politica italiana*, in «Laboratoire italien. Politique et société», n. 1, 2001, pp. 109-125.

Barbuto, G. M. (2007), *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giuseppe Rensi e Giovanni Gentile*, Guida, Napoli.

Bedeschi, G. (2002), *La fabbrica delle ideologie. Il pensiero politico nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari, Laterza.

Campi, A. (2004), *Nazione,* il Mulino, Bologna.

Chabod, F. (2001), *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari.

De Giovanni, B. (2013), *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli.

Del Noce, A. (1990), *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica del Novecento*, il Mulino, Bologna.

Gaeta, F. (1965), *Il nazionalismo italiano*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Galasso, G. (2002), *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari.

Gentile, G. (1995), *Eraclito: vita e frammenti*, premessa di F. Adorno, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze.

Gentile, G. (1955), *Fondamenti della filosofia del diritto* (1916), Sansoni, Firenze.

Gentile, G. (1989), *Guerra e fede*, Le Lettere, Firenze (I ed., 1919; II ed., 1927)

Gentile, G. (1989), *Dopo la vittoria* (1920), Le Lettere, Firenze.

Gentile, G. (1994), *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Firenze.

Gentile, G. (1991), *Politica e cultura*, voll. 2, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze.

Santomassimo, G. (2006), *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Carocci, Roma.

Sasso, G. (1998), *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna.

Tuccari, F. (2000), *La nazione*, Laterza, Roma-Bari.

Turi, G. (1995), *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze.

23

Risorgimento e identità nazionale negli scritti di Antonio Gramsci

di Giovanna Savant

Peculiarità della nazione italiana secondo il giovane Gramsci

Sin dall'inizio della sua attività giornalistica, Gramsci evidenzia quelli che sono i ritardi, le incoerenze e le storture che caratterizzano la storia d'Italia rispetto ad altre esperienze nazionali, non limitandosi a rimarcare i vizi della borghesia, ma sottolineando le manchevolezze del paese nel suo insieme, quelli che sono i difetti degli italiani, del loro carattere e dei loro costumi. Rispetto alle critiche diffuse sulla stampa socialista, quelle gramsciane sono caratterizzate dalla convinzione dell'esistenza di un problema morale riguardante la collettività nazionale, non riducibile a un mero riflesso della struttura dei rapporti sociali comune all'Italia e agli altri Stati capitalistici (cfr. Rapone, 2011: 105). Gli italiani sono ritenuti apatici, ripiegati su se stessi, proni ai maneggi dei detentori del potere perché labili di memoria, «ignoranti delle leggi del Regno e di quelli che sono i loro diritti», nonché scarsamente reattivi a eventi che dovrebbero scuoterne la coscienza: la libertà viene concepita «in modo grottesco e puerile», come «libertà di divertirsi e grattarsi la rogna al sole» (Gramsci, 1984: 78). In tale situazione, il Partito socialista non deve attuare soltanto una rivoluzione economico-politica, ma agire in profondità nella coscienza del paese, promuovendo allo stesso tempo un rinnovamento culturale e morale, che porti a una rigenerazione dei costumi.

Le cause principali delle anomalie che caratterizzano l'Italia sono fatte risalire da Gramsci al processo di unificazione nazionale di cui, già

negli scritti torinesi, abbozza un discorso critico, ricorrendo alla distinzione tra classe economica e classe storica tracciata anni prima da Engels: una classe economica si trasforma in classe storica, quando passa dal terreno della produzione a quello politico della sovrastruttura. Si tratta del percorso che una classe deve compiere per diventare l'elemento organizzatore di una società (cfr. Engels, 1894: 64-65). A tale legge si è sottratta la borghesia italiana, la quale ha creato uno Stato senza aver raggiunto un adeguato sviluppo economico su tutto il territorio nazionale. L'Unità è stata raggiunta in modo «caotico e tumultuoso»: da un lato, pesò la volontà di alcuni nuclei capitalistici, ostacolati nella loro crescita dallo «sminuzzamento politico»; dall'altro, si imposero ragioni e interessi del tutto indipendenti dalla situazione economica italiana, legati al desiderio di alcuni paesi stranieri di mantenere un certo equilibrio in Europa (Gramsci, 1982: 598-601).

In seguito, i grandi pensatori liberali, come Giustino Fortunato, Pasquale Villari e altri della stessa generazione, fallirono nel tentativo di fornire alla borghesia una cultura omogenea: non riuscirono «a far sorgere l'élite» che avrebbe dovuto essere il ceto dirigente e che, attraverso l'individualismo, avrebbe dovuto plasmare il costume del popolo italiano, elevandone l'educazione politica e la moralità e rendendo possibile l'avvento di un governo autenticamente liberale. Poiché ciò non accadde, lo Stato, anziché divenire un arbitro imparziale, collocato sopra gli interessi delle singole categorie borghesi, si trasformò «nell'essicatore delle fonti naturali e spontanee della produzione e della ricchezza» (ivi: 544-48). Gramsci è consapevole che in altri paesi, invece, in particolare in quelli anglosassoni, l'individualismo costituì, sin dal principio, il fondamento di un complesso di valori teso alla massima esplicazione delle energie dei singoli e che, improntando di sé l'intera società, poté dar vita a un'organizzazione capitalistica compiutamente dispiegata (ivi: 738-39).

Il giovane polemista sostiene che l'arretratezza dell'Italia ha condizionato l'attività dello stesso Partito socialista, il quale «è anche *italiano*» e ha il compito di conquistare all'Internazionale la nazione italiana. Questa sua missione «gli conferisce dei caratteri *speciali*, *nazionali*», che lo costringono ad assumere nella vita del paese una sua funzione specifica (Gramsci, 1980: 13-14). In particolare, dinanzi a una borghesia così retri-

va, il Psi non può che farle da pungolo, al fine di accelerare lo sviluppo economico complessivo e favorire l'estensione della lotta di classe, coinvolgendo la maggioranza «apatica» del popolo (Gramsci, 1982: 679-82). Tali considerazioni rivelano come, sin dagli anni giovanili, Gramsci sia convinto che la lotta a favore del socialismo non possa essere disgiunta dalla realtà nazionale in cui ogni singolo partito opera, pena il suo fallimento e la caduta nell'astrattezza politica. La specificità della nazione è considerata come una effettiva realtà storica e sociale: arricchita di ulteriori articolazioni, rappresenterà una delle più notevoli integrazioni gramsciane alla teoria politica marxista.

Strettamente legata alla sua interpretazione storica del Risorgimento è l'analisi del nazionalismo italiano che Gramsci elabora nello stesso periodo, durante la Grande guerra: egli osserva come le argomentazioni di Corradini trovino corrispondenza negli interessi di determinati ceti capitalistici, che nel nazionalismo vedono il loro partito politico, «il teorico dei loro bisogni e delle loro aspirazioni» (ivi: 470-72). Il conglutinarsi di singole categorie di produttori su un programma chiaro e concreto costituisce il sorgere della borghesia «come organismo combattivo e cosciente»: si può dire, riprendendo l'espressione engelsiana, che ne segna l'avvento come classe economica. Poiché tale processo è appena agli inizi, è normale che la borghesia abbracci il programma economico nazionalista, «ovvero il protezionismo», volto alla tutela di interessi particolari, di pochi ceti capitalistici; quando supererà lo stadio corporativo, si accorgerà che il liberalismo è la vera dottrina di classe, la sola che tenda a una saldatura tra le varie borghesie nazionali e che porti a un accrescimento della ricchezza capitalistica globale attraverso il liberismo (Gramsci, 1982: 481-83).

Secondo Gramsci, i nazionalisti, cercando di consolidare i privilegi dei ceti borghesi che rappresentano, danneggiano le energie economiche e politiche che la lotta, nel libero gioco della concorrenza, può suscitare e avvalorare. Paradossalmente, finiscono col rovinare quella stessa nazione cui tanto inneggiano, la quale «non è alcunché di stabile e definitivo, ma è solo un momento dell'organizzazione economico-politica degli uomini», un continuo sviluppo verso momenti più completi, affinché tutti gli individui possano trovare in essa la soddisfazione dei propri bisogni.

La nazione è considerata una creazione umana in continuo divenire, che un tempo era il Comune o il feudo e poi in epoca borghese si è allargata allo Stato moderno, «in una affannosa ricerca di libertà ed autonomie», mirando negli ultimi anni verso forme di organizzazione sempre più vaste, come la Lega delle Nazioni e l'Internazionale proletaria, perché «le libertà ed autonomie realizzate finora non bastano più» (ivi: 760-64).

I nazionalisti accusano il Psi di ostacolare la diffusione dei sentimenti patriottici, ma Gramsci ritiene infondata la critica e osserva che il proletariato italiano non può sentire l'idea territoriale di patria, non avendo svolto alcuna parte attiva nel Risorgimento. Nella sua coscienza, il territorio «non ha concretezza spirituale», non rievoca alcun ricordo «di dolori o di martiri specifici» (Gramsci, 1980: 608-9). Tuttavia, se un germe di coscienza nazionale esiste negli strati popolari, il merito è proprio del socialismo: dopo l'Unità, l'Italia era costituita da milioni di individui che vivevano sparsi nel territorio, isolati gli uni dagli altri e il cui mondo era ristretto all'orizzonte del campanile del proprio paese natale. Il particolarismo è stato superato grazie alla propaganda socialista: i proletari si sono sentiti cittadini, maturando una solidarietà con altri uomini che si trovavano nelle medesime condizioni, per cui imparare a leggere e a scrivere nella stessa lingua divenne ben presto una necessità vitale, al fine di scambiare idee e speranze. La nascita e l'affermazione del Partito socialista hanno segnato per l'Italia «un nuovo Rinascimento», quello degli strati più poveri: nessun altro gruppo politico ha generato un fenomeno simile, anzi, al contrario, i governanti liberali alternatisi al potere hanno «spezzettato» il paese in tante zone tra loro rivali, creando antagonismi artificiosi attraverso le politiche protezionistiche (Gramsci, 1982: 349-52).

Il crescendo di attacchi cui è sottoposto il Psi durante la guerra, per la sua neutralità, spinge Gramsci a individuare nel trasformismo la ragione principale dell'incapacità dei politici borghesi a comprendere una linea di condotta rettilinea e coerente con gli ideali professati. Il trasformismo è considerato una corrente di fondo della vita politica nazionale, un vizio morale contratto sin dall'Unità, quando i mazziniani abbandonarono gli ideali radicali di cui erano imbevuti e divennero conservatori, «per spirito di adattamento». La modificazione dei programmi in base alle contin-

genze divenne la norma dell'agire politico, né in seguito la classe dirigente sviluppò forme associative disciplinate e organiche, creando grandi partiti organizzati nazionalmente, poiché non aveva gli stessi interessi su tutto il territorio (Gramsci, 1984: 218). Tali limiti della vita politica italiana hanno fatto sì che il paese subisse per anni la dittatura di un uomo, Giolitti, che rappresentava i bisogni politici della regione piemontese e che instaurò un vero e proprio «sistema di dominazione coloniale accentrata e dispotica» (ivi: 31). Egli diviene il simbolo, per Gramsci, di tutto ciò che testimonia la corruzione dell'organismo nazionale e fa diversa l'Italia da un vero Stato liberale: il suo metodo di governo è caratterizzato da «insincerità, affarismo, collusione con i clericali, protezionismo e accentramento burocratico» (Gramsci, 1982: 205).

Tuttavia, proprio negli anni della Grande guerra, il giovane sardo osserva come la struttura dispotica dello Stato giolittiano sembri vacillare, perché un altro gruppo borghese, composto dai conservatori raccolti intorno a Salandra, è riuscito a conquistare il potere e tenta di rimanervi stabilmente. Egli ritiene che se lo scontro tra le due fazioni prosegue, è possibile che esse si evolvano fino a trasformarsi in due grandi partiti, uno liberale e uno conservatore, facendo del paese una democrazia moderna, dove non sia più possibile la dittatura di un capopartito, ma ci sia sempre la possibilità dell'alternarsi al potere di chi rappresenta l'essenziale delle forze politiche ed economiche del paese. Ciò porrebbe fine al trasformismo e garantirebbe una certa continuità della vita pubblica italiana, simile a quella che caratterizza le più avanzate democrazie anglosassoni. In una situazione così rinnovata, il proletariato italiano potrebbe ottenere indirettamente una serie di conquiste, come una autentica libertà di movimento, di associazione e di pensiero, che favorirebbero una ulteriore espansione della lotta di classe (cfr. Gramsci, 1984: 37-38).

Il ruolo nazionale delle masse italiane e l'avvento del fascismo

Fino alla fine del 1918, Gramsci ritiene che protagoniste del dopoguerra, in Italia e nel resto dell'Occidente, saranno ancora le classi dirigenti borghesi, ma è un'idea che abbandona rapidamente, poco dopo

l'inizio della Conferenza di pace, in seguito al diffondersi dei focolai rivoluzionari nei paesi sconfitti e all'aggravarsi della situazione economica in quelli vincitori.

Egli si convince che la vittoria dell'Intesa abbia prodotto un quadro internazionale nuovo, nel quale le condizioni in cui l'Italia capitalistica può svilupparsi «sono scomparse»: con la dissoluzione della monarchia austro-ungarica e la prostrazione della Germania, il paese non può più assumere quella posizione di equilibrio fra opposte coalizioni diplomatiche che aveva assunto dopo l'Unità, avvicinandosi alla Francia o all'Austria secondo le esigenze. Il capitalismo inglese e quello americano, «veri vincitori del conflitto», controllano tutti i mercati, tutto il complesso della produzione e degli scambi e, quindi, anche la vita economica e politica di ogni singola nazione: paradossalmente, il conflitto mondiale, sbandierato dalla propaganda interventista come la guerra per la libertà dei popoli nel seno degli Stati, «ha determinato la perdita della sovranità e dell'indipendenza degli Stati e dei popoli». Uno Stato esiste in quanto è sovrano e indipendente, ma quello italiano ha perso simili caratteristiche, «diventando una sfera d'influenza», una colonia dei paesi anglosassoni (Gramsci, 1987: 19-21).

Contro la perdita della libertà nazionale tocca al proletariato reagire, essendo l'unica classe a non avere responsabilità in merito all'avventura bellica: esso deve «ricreare alla nazione una personalità storica indipendente», per riacquistare la libertà di movimento e di iniziativa. Le masse lavoratrici, nel dopoguerra, devono assumersi anche questo compito «di difensori della indipendenza e della sovranità del proprio paese», riprendendo così la tradizione mazziniana, ma dandole «una sostanza storica e una forma concreta nella lotta di classe» (ivi: 142-45). In pratica, Gramsci prende il mito ampiamente diffuso sulla stampa liberale e nazionalista della "vittoria mutilata" e ribalta in funzione anticapitalistica i fenomeni di delusione e di sentimento nazionale offeso legati al mito stesso (cfr. De Felice, 1971: 266-68).

L'occupazione di Fiume, nel settembre del 1919, da parte di D'Annunzio e dei suoi volontari, suggerisce al rivoluzionario sardo un'altra considerazione: la stessa borghesia italiana, artefice dell'Unità, si rivela, nel dopoguerra, disposta a infrangerla pur di non pagare i debiti con-

tratti con gli alleati. Il poeta, infatti, trova sostegno in una parte della classe dominante che odia lo Stato centrale e vorrebbe esonerarsi dal pagamento delle imposte cui sarà costretto a ricorrere per pagare le spese del conflitto. L'Italia precipita nuovamente nella situazione «di prima del 1859», ma con una differenza sostanziale: «la classe nazionale» non è più la borghesia, ma la moltitudine degli operai e dei contadini italiani che non possono permettere il disgregamento della nazione, perché l'unità dello Stato è il patrimonio di ricchezza sociale che essi vogliono portare nell'Internazionale. La rivoluzione comunista gli appare ormai come il solo mezzo a disposizione delle «energie sane del paese» atto a impedire la dissoluzione politica dell'Italia (Gramsci, 1987: 230-33).

Tale convinzione accompagna Gramsci lungo tutto il Biennio rosso, perché, come la maggioranza dei dirigenti del Partito socialista, ritiene imminente il crollo del capitalismo in Italia e nel resto dell'Occidente, ma è in errore: la crisi fiumana viene risolta da Giolitti alla fine del 1920 e la borghesia italiana si ricompatta assai rapidamente intorno al fascismo e al suo tentativo di reprimere con la violenza le organizzazioni del proletariato. Il movimento di Mussolini è considerato dal giovane sardo come una forma di «sovversivismo reazionario», che assume atteggiamenti politici apparentemente rivoluzionari, ma miranti in realtà a consolidare gli interessi economici della grande borghesia rurale e industriale (Gramsci, 1966: 9-12).

Mentre gli episodi di violenza si moltiplicano, Gramsci afferma che la classe operaia è «classe nazionale e internazionale» insieme, che ha il compito di guidare tutte le masse lavoratrici che lottano per emanciparsi «nazionalmente e internazionalmente» dal giogo capitalistico (ivi: 39-42). Egli desidera che il Partito comunista d'Italia, sorto dalla scissione di Livorno nel gennaio del 1921, diventi una formazione politica di massa, ma per raggiungere tale obiettivo ritiene indispensabile conoscere a fondo la realtà nazionale. Dopo essersi acconciato per circa due anni alla linea del gruppo dirigente bordighista, Gramsci comincia a criticarla, accusando il leader partenopeo di seguire una tattica astratta, completamente avulsa dalla concreta situazione italiana; se il fascismo continua ad avanzare, la ragione va individuata nel fatto che i comunisti non conoscono il paese in cui sono chiamati a operare: «noi non co-

nosciamo l'Italia. Peggio ancora: noi manchiamo degli strumenti adatti per conoscere l'Italia» (Gramsci, 1971: 278).

Allo scopo di colmare tale lacuna, Gramsci prepara insieme a Togliatti, alla fine del 1925, in prossimità del terzo congresso del PCd'I, le *Tesi di Lione*. Esse rappresentano un documento alquanto originale nella letteratura dei partiti, essendo composte, in gran parte, da un saggio sulla storia italiana dall'Unità in avanti, che diviene a sua volta la base principale per determinare la nuova strategia del Partito comunista (cfr. Vacca, 2011: 71).

In primo luogo, Gramsci evidenzia come, all'indomani della morte di Cavour, lo Stato italiano sia debole e possa contare soltanto sull'appoggio della borghesia industriale e di alcuni gruppi di intellettuali. Il suo avversario principale è il Vaticano, che ha radunato intorno a sé «un blocco reazionario», costituito dagli agrari e dalla grande massa dei contadini arretrati, controllati e diretti dai ricchi proprietari e dal clero. Dopo il 1890 la situazione cambia, perché grazie al protezionismo industriale–agrario avviato da Crispi, si forma una alleanza tra i capitalisti del Nord e i grandi proprietari di terre del Mezzogiorno, che vengono così sottratti all'influenza della Chiesa. Lo sviluppo industriale favorisce la nascita di un proletariato operaio nelle città settentrionali, mentre al Sud la popolazione contadina è vittima di «uno sfruttamento coloniale micidiale». Spontaneamente, in questo periodo, si verifica il confluire dei tentativi insurrezionali del proletariato del Nord con una rivolta dei contadini meridionali, i cosiddetti Fasci siciliani. Le forze dell'ordine reprimono i moti e, in seguito, la borghesia, attraverso Giolitti, tenta di corrompere e assorbire le aristocrazie operaie settentrionali con una politica di moderate riforme sociali, per impedire che assumano la guida della insurrezione popolare contro il regime della proprietà privata. Il passaggio del Partito socialista nelle mani degli intransigenti, nel 1912, induce Giolitti a cambiare strategia, accordandosi con i cattolici, attraverso il patto Gentiloni, per fornire allo Stato una base più sicura. Dopo la Grande guerra, il proletariato raggiunge il più alto grado di organizzazione, mentre si ha il massimo di disgregazione dell'apparato statale: l'avanzata degli operai dell'industria si accompagna a una agitazione delle masse dei contadini, lungo tutta la penisola, ma a causa delle defi-

cienze politiche e strategiche del Psi, il proletariato urbano non riesce ad assumere la guida della insurrezione della grande maggioranza della popolazione. Il fascismo nasce come movimento di reazione armata della classe dirigente con lo scopo di disorganizzare le masse lavoratrici, per immobilizzarle (Gramsci, 1971: 488-95).

Dall'analisi, emerge come Gramsci individui nella mancata unificazione reale del paese, con il divario sempre più accentuato tra Nord e Sud, il problema nazionale fondamentale e, dunque, il superamento di tale situazione costituisce il compito politico prioritario del proletariato italiano. La questione meridionale diviene centrale nel programma del Partito comunista guidato da Gramsci: la classe operaia del Nord, alleandosi con i contadini del Sud, potrà realizzare quella unità interna che la borghesia non è stata capace di creare, esercitando così una vera e propria «funzione nazionale» (ivi: 170).

Poco prima di essere arrestato, Gramsci prepara uno scritto, pubblicato in seguito col titolo *Alcuni temi della quistione meridionale*, interamente dedicato all'analisi della società nel Mezzogiorno, allo scopo di determinare concretamente il modo in cui il proletariato urbano possa crearsi un sistema di alleanze per diventare la nuova classe dirigente, nella convinzione che sia necessario passare, in Italia come negli altri paesi capitalistici, dalla tattica del fronte unico lanciata al terzo congresso dell'Internazionale nel 1921, a una tattica determinata, «che si ponga i problemi concreti della vita nazionale e operi sulla base delle forze popolari così come sono storicamente determinate» (ivi: 123).

Due forme di rivoluzione passiva: il Risorgimento e il fascismo

In carcere, Gramsci riprende le precedenti riflessioni sulla storia italiana, allo scopo di approfondire le ragioni per cui tutte le componenti della borghesia liberale, la monarchia, l'esercito e molti intellettuali avessero finito col fare blocco col fascismo e quelle per cui il movimento operaio fosse stato così fragile dinanzi ad esso. Per risalire alle origini di quelle debolezze, analizza i caratteri del processo unitario e delle forze politiche che si fronteggiarono nella sua direzione. I concetti chiave

che utilizza nel ricostruire le vicende risorgimentali – quali egemonia, rivoluzione passiva, popolo-nazione – arricchiscono notevolmente l'interpretazione della storia italiana abbozzata negli scritti precarcerari e diventano criteri generali in base ai quali Gramsci interpreta il modo di formazione degli Stati nazionali nell'Ottocento europeo e il loro successivo sviluppo.

Il Risorgimento è definito come «uno svolgimento storico complesso e contradditorio», che si può comprendere soltanto se si analizzano tutti gli elementi che concorrono a comporlo: i suoi fautori quindi, ma anche i suoi avversari, le loro lotte e le modificazioni reciproche che tali lotte determinano, nonché la funzione «delle forze passive e latenti» come le grandi massi agricole, oltre, «l'influenza eminente» dei rapporti internazionali (Gramsci, 1975: 961). Gramsci considera il processo di unificazione italiano come un esempio classico di costituzione dello Stato borghese senza sconvolgimenti repentini. Riprendendo un concetto elaborato da Vincenzo Cuoco, lo definisce una forma di «rivoluzione passiva»: una situazione che si verifica quando un paese ammoderna lo Stato «senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino», ovvero senza coinvolgere le grandi masse popolari, ma attraverso una serie di riforme (ivi: 504).

Si tratta di un fenomeno ripetutosi più volte nell'Ottocento, perché soltanto in Francia la borghesia giunge a realizzare il suo Stato per via rivoluzionaria: il periodo successivo, quello della Restaurazione, vede gli effetti della Rivoluzione francese diffondersi in tutta Europa, ma senza rotture clamorose. La Francia diviene il paese col quale Gramsci istituisce un continuo confronto storico-teorico: qui, i giacobini posero la borghesia a capo di tutte le forze nazionali e mobilitarono le grandi masse come forza d'urto contro la vecchia società, spazzandola via rapidamente (Cfr. Burgio, 2003: 77). In altri termini, la borghesia francese dispiegò appieno la propria egemonia: si tratta di un concetto fondamentale dei *Quaderni* che, nell'ambito dei processi di formazione degli Stati moderni, coincide essenzialmente con la direzione intellettuale e morale che un gruppo sociale deve esercitare sui gruppi affini e alleati per giungere al potere e anche in seguito, per restarvi stabilmente (cfr. Gramsci, 1975: 2010).

Nel Risorgimento, soltanto tra i moderati raccolti intorno a Cavour si realizzarono le condizioni necessarie all'esercizio dell'egemonia, trattandosi di un'avanguardia reale, «organica» della borghesia cui appartenevano anche economicamente, essendo al tempo stesso intellettuali e capi d'azienda o amministratori di tenute. Gli uomini del Partito d'Azione, radunati intorno a Mazzini, non costituivano una élite organica di nessun gruppo sociale fondamentale e non riuscirono a rappresentare un'antitesi vigorosa, capace di contrastare la direzione del processo di unificazione da parte dei moderati. A differenza di Cavour, nessun leader democratico si dimostrò un politico realista: Mazzini fu un semplice «apostolo illuminato», mentre Pisacane, pur avendo una visione strategica della situazione italiana almeno da un punto di vista militare, era isolato e senza un partito (ivi: 1767-69).

Nel complesso, Gramsci rimprovera i democratici «di non essere stati abbastanza giacobini», ovvero di aver esitato ad accogliere determinate rivendicazioni popolari, come la riforma agraria, in modo da contrapporre ai moderati un programma di governo che riflettesse le esigenze essenziali delle masse, allora in gran parte contadine (ivi: 2013). Egli non accusa Mazzini e i suoi sodali di non aver fatto una rivoluzione come quella giacobina del 1789, considerandola anzi impossibile nell'Italia intorno al 1850: mentre la Francia era da secoli un paese con una autonomia internazionale molto ampia, l'Italia non aveva alcuna indipendenza e in tali condizioni la diplomazia diveniva la sola forma di «politica creativa» (ivi: 765-66). Tuttavia, ponendo il problema della riforma agraria, i democratici avrebbero potuto condizionare il processo risorgimentale, rendendo possibile il sorgere di uno Stato nazionale economicamente più avanzato e socialmente più coeso (cfr. Vacca, 2011: 82).

Al contrario, dopo il 1848, si assiste a un assorbimento graduale ma continuo degli elementi attivi sorti nel gruppo mazziniano all'interno del campo moderato: prende avvio, secondo Gramsci, quel trasformismo che caratterizzerà anche nei decenni successivi la vita statale italiana, ma, rispetto agli scritti precarcerari, il termine si spoglia di ogni connotazione moralistica e indica l'elaborazione di una sempre più larga classe dirigente. Infatti, grazie ad esso, si ha un rinnovamento delle forze moderate che si liberano degli elementi più arretrati, anche se l'as-

sorbimento delle élites dei gruppi nemici porta al loro annichilimento per un lungo periodo di tempo (cfr. Galasso, 1969: 305-54). Gramsci distingue due periodi di trasformismo: dal 1860 al 1900 vi è quello «molecolare», in cui singole personalità appartenenti ai partiti d'opposizione si incorporano nella classe politica moderata. Il secondo periodo va dal 1900 in avanti e registra il passaggio di interi gruppi dall'estrema sinistra al campo dei conservatori: ne è un esempio la formazione del Partito nazionalista, che include molti anarchici e sindacalisti rivoluzionari (Gramsci, 1975: 2011).

Gramsci ritiene che la politica di Cavour, pur trionfante, sia stata in realtà assai poco «nazionale»: mentre scese a compromessi con le classi nobiliari, lottò contro quelle lavoratrici, cosa che contribuì a creare «uno Stato angusto, settario», sempre minacciato dall'insorgere di forze sovvertitrici popolari che non si volle nazionalizzare e che anzi si abbandonò per anni al controllo spirituale della Chiesa, istituzione antiunitaria per eccellenza. In pratica, i moderati si accontentarono di fare della borghesia una classe principalmente dominante, che controllava con la forza le classi subalterne (Gramsci, 1975: 1825).

Dal momento che, nel processo unitario, non furono coinvolte le grandi masse, sia urbane sia rurali, che per Gramsci costituiscono il popolo, l'Italia divenne uno Stato senza nazione. Nella Rivoluzione francese, invece, vi fu una saldatura tra intellettuali e popolo, sulla base di un determinato programma economico, per cui i giacobini trasformarono il corpo sociale in precedenza amorfo in un popolo-nazione. Nei *Quaderni*, il concetto di nazione, collegandosi a quello di popolo, assume un significato assai più ricco che negli scritti precedenti: la sua essenza consiste appunto nella tendenziale unificazione dei colti e degli incolti, nell'immissione delle moltitudini nella comunità etica di uno Stato. Nel Risorgimento, non si verifica niente del genere, anzi, il distacco tra intellettuali e masse è tale che in italiano la parola nazionale non diviene sinonimo di popolare come in altre lingue (cfr. Izzo, 2009: 173).

Gramsci osserva che il solo politico italiano ad avere «sia pure vagamente» intuito la necessità dell'alleanza tra intellettuali e classi subalterne è Gioberti: dopo il 1848, egli dimostra di avere simpatie crescenti per i giacobini e si rende conto che il Piemonte può svolgere una fun-

zione simile a quella di Parigi nella Francia rivoluzionaria, ovvero divenire il centro propulsore del movimento di unificazione. La debolezza dell'autore del *Rinnovamento* consiste nel fatto che fu sempre esule e isolato, per cui rimase «un giacobino teorico» (Gramsci, 1975: 1915).

Le numerose ipoteche che gravano sulla costruzione dello Stato italiano sono destinate a connotare la storia del paese nei decenni successivi, soprattutto nel Novecento, quando nell'Occidente si chiude, secondo Gramsci, la fase progressiva della modernizzazione e si sviluppa la crisi organica della società capitalistica, che a differenza delle crisi congiunturali che avevano accompagnato l'espansione della borghesia è radicale, coinvolge la struttura fondamentale della società e può essere superata solo creando una nuova struttura (cfr. Burgio, 2003: 133).

L'essenza della crisi moderna è individuata nella disgregazione dell'apparato egemonico borghese, già particolarmente fragile in Italia rispetto ad altre realtà nazionali: dunque, si tratta soprattutto di una crisi di egemonia, in cui i gruppi sociali si staccano dai partiti tradizionali, non percependoli più come rappresentativi delle loro istanze. Ciò accade perché, come nel caso italiano, la classe dirigente ha fallito in una grande impresa politica, ovvero l'intervento nella Grande guerra, per la quale aveva imposto con la forza il consenso delle masse; le moltitudini a loro volta si ribellano, uscendo improvvisamente dalla passività politica e ponendo rivendicazioni tali da costituire «una rivoluzione». Nel Biennio rosso, infatti, si assiste a una vasta mobilitazione delle classi popolari, soprattutto contadine, e di ampi settori delle classi medie, che passano da una situazione di potere esercitata come ufficiali subalterni al fronte, a una di disoccupazione e disagio. In questa situazione, alquanto «delicata e pericolosa», può irrompere un capo carismatico che, usando una milizia privata, tenta di modificare il quadro delle forze in campo, evitandone la distruzione reciproca e aiutando a vincere la classe dirigente tradizionale (Gramsci, 1975: 1602-4).

È quel che accade in Italia con il fascismo, il cui scopo principale, secondo Gramsci, è di disgregare le masse popolari: una componente, quella operaia e contadina, è destinata a pagare il prezzo della conservazione del regime capitalistico e un'altra, quella piccolo borghese, ad associarsi al programma restaurativo e a godere una parte dei benefici

con la classe alta. A tale scopo, la politica economica del regime, basata sul corporativismo e sulla pianificazione, lungi dal garantire uno sviluppo in senso moderno dell'apparato economico nazionale, garantisce la tutela di interessi parassitari e di rendite di posizione semifeudali da cui dipendono le sorti di tanti piccoli borghesi (ivi: 1228-29). Il fascismo diviene la risposta individuata dalla classe dirigente italiana per congelare la crisi organica e mantenere in vita il regime capitalistico il più a lungo possibile: in pratica, è una nuova forma di rivoluzione passiva adottata dalla borghesia per conservare il potere nelle proprie mani.

Tuttavia, c'è un aspetto del regime fascista che attira l'attenzione di Gramsci, perché è quello che più lo differenzia rispetto al periodo liberale: il progetto di Mussolini di riorganizzare la vita rurale e di investire le campagne con una grande e ben propagandata opera di modernizzazione e bonifica, per accattivarsi il consenso delle masse contadine, gli appare come il tentativo da parte del fascismo di produrre una nuova compagine nazionale-popolare controllata dalle istituzioni statali. Il regime vuole formare quel popolo-nazione che è mancato nel processo risorgimentale, tentativo destinato a fallire però per le contraddizioni interne in cui si dibatte il fascismo: la maggior parte dei suoi intellettuali, infatti, appartiene alla borghesia rurale, classe la cui fortuna economica è possibile solo se le masse contadine sono sfruttate al massimo (ivi: 362).

Al progetto mussoliniano di suscitare il popolo-nazione con un'azione autoritaria, Gramsci contrappone un progetto di unificazione democratica: dalle testimonianze dei compagni di prigionia, si sa che, dalla fine del 1930, egli sostiene la necessità di una Costituente democratico-repubblicana quale fase intermedia dal fascismo al socialismo (cfr. Lisa, 1973: 87). Attraverso la sua convocazione, si avrebbe la partecipazione delle classi subalterne a un fatto storico radicale che investe tutta la vita del popolo, tale da porre ogni individuo, brutalmente, dinanzi alle proprie responsabilità. Egli ritiene che la borghesia abbia sistematicamente impedito che un tale fenomeno avvenisse nel periodo del Risorgimento e che, anche in seguito, abbia fatto «ragione d'essere della sua continuità storica il mantenimento di una tale situazione cristallizzata» (Gramsci, 1975: 817). Secondo Gramsci, lanciando la paro-

la d'ordine della Costituente alle moltitudini, è possibile promuovere l'auto-costituzione di un'identità nazionale-popolare del tutto nuova: l'Italia può divenire finalmente uno Stato-nazione, risultato di un'azione politica unitaria e di massa.

Bibliografia

Burgio, A. (2003), *Gramsci storico*, Laterza, Roma-Bari.

De Felice, F. (1971), *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia*, De Donato, Bari.

Engels, F. (1894), *La futura rivoluzione italiana e il Partito socialista*, in «Critica Sociale», IV, n. 3, pp. 64-65.

Galasso, G. (1969), *Gramsci e i problemi della storia italiana*, in Rossi, P. (1969, a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967.* I., Editori Riuniti, Roma, 2 voll., pp. 305-54.

Gramsci, A. (1966), *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1971), *La costruzione del Partito comunista. 1923-1926*, Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., 4 voll., Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1980), *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di Caprioglio S., Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1982), *La città futura. 1917-1918*, a cura di Caprioglio S., Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1984), *Il nostro Marx. 1918-1919*, a cura di Caprioglio S., Einaudi, Torino.

Gramsci, A. (1987), *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di Gerratana V. e Santucci A.A., Einaudi, Torino.

Izzo, F. (2009), *Democrazia e cosmopolitismo in Gramsci*, Carocci, Roma.

Lisa, A. (1973), *Memorie. Dall'ergastolo di Santo Stefano alla Casa penale di Turi di Bari*, Feltrinelli, Milano.

Rapone, L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Carocci, Roma.

Vacca, G. (2011), *Gramsci interprete del Risorgimento: una presenza controversa (1949-1967)*, in «Annali», vol XLV, Feltrinelli, Milano, pp. 67-105.

24

Patria e nazione nella destra moderata italiana dopo il 1945

di Cristina Baldassini

In questo intervento mi soffermerò sul problema della sopravvivenza del sentimento di patria e dell'idea di nazione nella destra moderata italiana dopo il 1945, o meglio in quella componente di essa che era rimasta estranea al fondamento «ciellenistico» della Repubblica: mi occuperò pertanto della destra monarchica e qualunquista, escludendo dunque il Movimento sociale italiano, in quanto partito di estrema destra. Ma prima di soffermarmi sul tema oggetto della mia analisi, vorrei richiamare un dato generale che riguarda l'insieme delle forze politiche italiane dopo il 1945 (e non solamente la destra moderata, di cui mi occuperò). Questo dato generale sta nell'assenza, o meglio nell'impossibilità, di una idea condivisa di patria; nella difficoltà di trovare temi di identificazione nazionale in conseguenza del crollo delle istituzioni statali verificatosi all'indomani dell'8 settembre 1943 e di quanto avvenuto nei due anni successivi. Come evidenziato tra gli altri da Emilio Gentile, a guerra conclusa riemergevano quelle divisioni e quei contrasti sul modo di intendere la patria e la nazione in fondo già evidenti all'interno delle forze politiche che avevano preso parte al fenomeno resistenziale:

> Il motivo nazional-patriottico, strettamente connesso col motivo della libertà – ha scritto Gentile –, fu certamente il principale fattore di unione fra le varie e contrastanti forze politiche della Resistenza. [...] Tuttavia, dietro la bandiera unitaria della guerra di liberazione, il patriottismo della Resistenza celava divisioni e contrasti, che riguardavano innanzi

> tutto il diverso modo di interpretare l'idea stessa di patria. La patria dei partigiani monarchici era diversa da quella dei partigiani repubblicani; la patria dei comunisti non somigliava in nulla alla patria dei democristiani; la patria dei liberali poco corrispondeva alla patria degli azionisti. Ogni formazione partigiana aveva una sua idea di patria, in cui erano condensate differenti immagini del mito della nazione, differenti interpretazioni della storia italiana, del Risorgimento e del fascismo, differenti visioni della futura Italia e dello Stato da costruire e da ricostruire. Del resto, il patriottismo dei partigiani non identificava necessariamente la patria con lo Stato nazionale: l'internazionalismo comunista e socialista, l'universalismo cattolico, l'europeismo dei federalisti consentivano il riferimento alla patria e al patriottismo, ma situavano ideologicamente la patria oltre la nazione, al di sopra o al di fuori dello Stato nazionale (Gentile, 1997: 236 e 238).

Tali divisioni e tali contrasti erano destinati a riaffiorare negli anni della repubblica, la cui nascita non riuscì a ricomporre le precedenti divisioni, ed anzi ne originò una nuova tra fautori della monarchia e fautori delle nuove istituzioni repubblicane. Perfino la scelta del nuovo inno nazionale – in sostituzione del precedente, la *Marcia reale* – è a tale proposito indicativa, testimoniando appunto della difficoltà, da parte degli italiani, di sentirsi parte di una medesima comunità nazionale. Nel 1946 scegliere un inno nazionale che potesse incontrare il favore delle varie forze politiche, divenendo per l'appunto l'inno di tutti gli italiani, non era semplice. Anche per la mancanza di soluzioni alternative, la scelta del secondo governo De Gasperi – nella persona dell'allora ministro della Difesa, il repubblicano Cipriano Facchinetti – cadde sull'inno di Mameli; significativamente, però, tale scelta venne considerata, all'epoca, non definitiva[1].

Neppure all'interno delle componenti della destra italiana che si considerano qui esisteva dopo il 1945 una medesima idea di patria. Anche senza considerare i neofascisti (per i quali risultava impossibile separare quell'idea dalla passata esperienza fascista), tra monarchici e qualun-

1 La vicenda è ricostruita nel dettaglio in Belardelli (1997).

quisti non esisteva un'idea condivisa di patria né una comune visione rispetto al problema della nazione e a come eventualmente ricostruirla. Tutto ciò, del resto, si sarebbe potuto ben difficilmente verificare essendo il giudizio sul recente passato nazionale non pienamente coincidente. Come vari studi sulla memoria del fascismo e della Resistenza hanno evidenziato, non pienamente coincidente era, per esempio, il giudizio elaborato in merito alla dittatura fascista; non pienamente coincidente risultava la valutazione del biennio 1943-1945; differenti erano le responsabilità che si attribuivano in relazione alla catastrofe dell'8 settembre 1943 e al crollo dello Stato nazionale; vi erano inoltre orientamenti differenti rispetto alla legittimità stessa della forma repubblicana, che la destra monarchica decisamente contestava.

All'indomani dei risultati del 2 giugno 1946 i monarchici, i «fedelissimi» del re, si riorganizzano, per una parte, nel Partito nazionale monarchico guidato da Alfredo Covelli. Per l'area monarchica mi riferirò principalmente a questo partito, nato dalla fusione di varie formazioni politiche di area monarchico-liberal-moderata, dal momento che fu quello che ottenne maggior successo in termini di affermazione elettorale nonché un certo rilievo nazionale nel corso degli anni Cinquanta, di fatto monopolizzando la rappresentanza monarchica[2]. I monarchici – raccolti dunque per una parte nel partito di «Stella e corona» – si trovavano a vivere in una repubblica che contestavano dalle fondamenta: non solamente per via dei supposti brogli nei calcoli elettorali, ma perché la consideravano priva di forza e di autorevolezza, sganciata dalla tradizione e dalla storia nazionale che, dal loro punto di vista, si era drammaticamente interrotta il 2 giugno 1946, il «tragico giugno 1946»[3].

Indubbiamente i monarchici erano portatori di una loro idea di patria e di nazione (i due termini erano usati piuttosto indifferentemente nella loro pubblicistica e nei loro discorsi), la quale risultava fortemente connessa al tema della fedeltà al re e all'istituto monarchico.

2 Per una storia politica delle formazioni e dei partiti monarchici sorti prima e dopo il referendum istituzionale del 2 giugno 1946 rinvio a Ungari (2004).

3 A. Covelli, *Pacificazione nazionale, pacificazione sociale* (1950), in Covelli (2009: 77).

Per i monarchici, quest'ultimo era un fattore identitario, e pertanto irrinunciabile; separare il concetto di patria dall'istituto monarchico e da casa Savoia era per essi impossibile (non troppo diversamente da quanto poteva essere per i neofascisti separare l'idea di patria dal fascismo). Sotto molti aspetti, anche i monarchici erano rimasti sentimentalmente «inchiodati» al passato; cosicché, pur non ponendosi con ostilità di fronte al nuovo assetto democratico, essi continuarono a identificare la nazione con l'istituto monarchico, vagheggiando più o meno convintamente il ritorno di una «nazione monarchica», da ottenersi mediante un *secondo* referendum istituzionale. Di alcuni scritti e discorsi pubblici di Alfredo Covelli degli anni Quaranta e Cinquanta colpisce appunto il costante riferimento al tema della «fedeltà» al re, alla «immutabile fedeltà» al re e alla monarchia. In uno tenuto in occasione del Consiglio nazionale del PNM a Milano nel 1950, ecco come egli ribadiva la fede nell'istituto monarchico, nonché la sua personale devozione nei confronti di casa Savoia. Nell'intervento, l'indisponibilità a mutare «abito» indicava la volontà di restare fedeli a un patrimonio di idee e di valori legati a casa Savoia e alla vicenda storica che quella famiglia reale aveva impersonato, dal Risorgimento ai primi decenni unitari:

> Questo nostro vestito – disse – è l'uniforme di Goito e di San Martino, è l'uniforme di Adua e di Tripoli, è l'uniforme di Porta Pia e di Vittorio Veneto, è il vestito con il quale l'Italia è andata dallo Statuto Albertino alla unificazione del regno, da questa alla Conciliazione, dalla Conciliazione alla pacificazione sociale, all'eroismo, al lavoro, al rispetto sotto tutti i cieli del mondo. Sarà un abito vecchio, sarà un abito logoro, ma noi non siamo disposti a cambiarlo, come non siamo disposti a cambiare la nostra fedeltà e il nostro onore.
> Appunto perché non siamo disposti a mutare questo nostro antico italianissimo vestito, né la nostra fedeltà né il nostro onore, noi teniamo alta la bandiera di Italia, onorata e completata dallo Scudo dei Savoia. Appunto per questa nostra immutabile fedeltà e per questo nostro inconvertibile onore, noi ci definiamo l'opposizione nazionale, e per essi noi siamo contrari, irriducibilmente contrari, al regime sorto dal *refe-*

rendum intempestivo, irrito e falsato del 1946 e dell'Assemblea Costituente, e miriamo – democraticamente miriamo – a mutarlo[4].

Si noti come, in questa delineazione della continuità monarchica della storia d'Italia, il ventennio fascista venisse sostanzialmente espunto; più precisamente, vi si alludeva indirettamente con la Conciliazione, forse con un riferimento alla «pacificazione sociale» e a un non meglio precisato «eroismo»; infine, con un altrettanto generico riferimento al «rispetto sotto tutti i cieli del mondo».

Queste idee non escludevano che, sul piano politico-parlamentare, il partito di Covelli desse in varie occasioni il proprio sostegno alla politica centrista, contribuendo, nel 1955, alla elezione del presidente della Repubblica Giovanni Gronchi; sostenendo, nel 1953, il governo guidato da Giuseppe Pella e, in seguito, quelli presieduti da Antonio Segni e da Adone Zoli. Per tornare invece alle idee e ai sentimenti dei monarchici italiani dopo il 1945, il passo sopra riportato evidenzia pure dei convincimenti profondi, collegati più o meno direttamente alla loro idea di nazione. Proviamo ad elencarli: c'è anzitutto l'idea che la monarchia – a differenza della repubblica – sia radicata nella storia e nello spirito del popolo italiano; che essa rappresenti un più sicuro «ancoraggio» e che, in virtù del proprio legame con le tradizioni liberali e risorgimentali, possa garantire la continuità storica e l'unità spirituale degli italiani; collegato a ciò, c'è la convinzione che la nascita della repubblica abbia introdotto una frattura nella storia nazionale; quanto al nuovo assetto politico-partitico, è forte la convinzione che la monarchia possa «salvare» la patria dalle divisioni partitiche e da quelle ideologiche, contrapponendo a esse la propria forza unitaria. Inoltre, secondo un tema ben presente nella propaganda monarchica per il referendum istituzionale, la monarchia costituiva un argine al prevalere delle fazioni sulla nazione; dava maggiori garanzie rispetto al rischio dell'instaurazione di una dittatura bolscevica e, più in generale, rappresentava essa stessa una garanzia di libertà contro le dittature (Ungari, 2004: 224-231). Rispetto a quest'ultimo punto, l'interpretazione di parte monarchica ribaltava il discorso sulle responsabilità della monarchia rispetto

4 A. Covelli, *Pacificazione nazionale, pacificazione sociale* (1950), in Covelli (2009: 69).

all'instaurazione e al consolidamento della dittatura fascista; e, negando l'accusa di «complicità» con il regime di Mussolini avanzata da parte antifascista, cercava di mostrare la validità e l'attualità della monarchia costituzionale come forma di governo. L'insieme di tali convinzioni implicava, evidentemente, una lettura della recente storia nazionale che sminuiva fino all'eccesso le responsabilità della monarchia, attribuendole oltretutto il merito dell'iniziativa collegata agli avvenimenti del 25 luglio 1943.

> Nessuno ha potuto dimostrare che la Monarchia costituzionale sia in contrasto con le aspirazioni del popolo alla libertà e al progresso sociale – si può leggere in un articolo comparso su «La Destra» –; ecco perché è stata lanciata quell'iniqua accusa di «complicità» col fascismo, che non è appoggiata da alcuna prova [...]. In realtà le istituzioni monarchiche non hanno fatto cattiva prova, neppure nel ventennio fascista; esse hanno anzi costituito la sola forza efficiente che ha opposto qualche resistenza alla dittatura mussoliniana, nei limiti del possibile e del giusto; e alla fine è stata la Monarchia che ha preso l'iniziativa di liquidare il fascismo. [...] Le istituzioni monarchiche sono per loro natura una garanzia di libertà: naturalmente occorre che il Parlamento e la nazione collaborino con esse; se la Monarchia viene, come nel 1922 e nel 1924, abbandonata a se stessa, non può far miracoli. [...] La Monarchia costituzionale non è un sistema politico superato, ma anzi attualissimo. Chiunque teme il ritorno di metodi dittatoriali deve appoggiare la Monarchia. Quale opposizione potrebbe fare un regime repubblicano a un moto popolare (imposto da una minoranza audace) tendente a creare l'egemonia di un partito o d'un uomo? Il presidente d'una Repubblica non rappresenterebbe il partito più forte? [...] Un istituto che è superiore ai partiti, che è ereditario, che tende per sua natura all'equilibrio, costituisce un ostacolo poderoso contro il prevalere delle fazioni. [...] Solo chi ha interesse a sconvolgere totalmente la struttura storica, morale, economica, dell'Italia in vista di mitiche palingenesi su modello straniero, può volere l'avvento di una Repubblica aperta a tutti i capricci della plebe e agli esperimenti di tutti gli avventurieri politici[5].

5 M. Matteucci, *Monarchia e libertà*, in «La Destra», a. I, n. 9, 2 giugno 1946. Il testo dell'articolo è riportato in Ungari (2004: 227-228).

Il discorso monarchico sulla nazione conteneva evidenti elementi di debolezza, nel senso che poteva essere condiviso appieno solamente dai fautori di un ritorno del re e dell'istituto monarchico. I monarchici si appellavano alla nazione contro il prevalere delle fazioni; in realtà, quella loro era una nazione non comprendente l'intera collettività nazionale, bensì soltanto quelle «forze sane» disponibili a stringersi attorno al re; nelle aspirazioni dei leader monarchici, tali forze avrebbero dovuto essere accomunate, quantomeno, dalla richiesta di un nuovo referendum istituzionale e, in coincidenza dell'acuirsi dello scontro politico nel 1948, dalla lotta contro il comunismo italiano e internazionale. Il discorso monarchico sulla nazione presentava poi un ulteriore elemento di fragilità, una contraddizione di fondo. I monarchici consideravano il referendum istituzionale del 1946 come un fatto gravemente divisivo per la nazione. Ma negli anni successivi, contestandone i risultati, contribuirono ad alimentare le divisioni, ponendo la nuova forma di Stato repubblicana all'ombra di un sospetto, considerandola il frutto di un «sopruso». In un discorso elettorale tenuto a Milano alla vigilia delle elezioni politiche del 1948, Covelli poteva annunciare pertanto che il Quirinale era «vuoto» e che esso «attende[va] il Re costituzionale, il capo della Monarchia parlamentare»[6].

Sulla destra dello schieramento politico italiano dopo il 1945 troviamo anche il movimento – e poi partito – dell'«Uomo qualunque» di Guglielmo Giannini, sorto sull'onda del successo dell'omonimo settimanale politico-satirico nato a Roma nel 1944. In questo caso possiamo rintracciare valutazioni molto vaghe e frammentarie rispetto al problema di che cosa fosse la nazione italiana, intorno a come la si potesse ricostruire. Che nazione è quella di Giannini e dell'«Uomo qualunque»? Quale concezione dello Stato italiano possiamo ricavare dagli scritti e dai discorsi del leader qualunquista? Come è noto, la sua preferenza si indirizza verso uno Stato dalle funzioni e dai compiti ridotti al massimo: più precisamente, verso uno Stato «amministrativo» dalla struttura tecnica e non politica, retto pertanto da «funzionari civili e militari che hanno il dovere di amministrare il paese nell'interesse di tutti i

6 A. Covelli, *La costituente e la prospettiva monarchica* (1948), in Covelli (2009: 36).

suoi proprietari, e non di una parte o di un partito»[7]. In questa visione, lo Stato avrebbe dovuto semplicemente amministrare, consentendo il massimo di libertà ai cittadini, proprietari dello Stato stesso. Se sotto alcuni aspetti la concezione di Giannini circa il ruolo dello Stato può essere ricondotta nell'alveo del liberalismo (secondo alcuni si tratterebbe di una concezione «tipicamente liberale»[8]), un tale rifiuto della dimensione politica e degli uomini politici in quanto tali rappresentava un aspetto specifico e caratteristico della polemica qualunquista (o, quantomeno, era in questa che assumeva il massimo rilievo). Ciò contribuiva a rendere le posizioni dell'«Uomo qualunque» rispetto alla forma di Stato non coincidenti con quelle delle altre componenti della destra italiana; le quali, non a caso, non ebbero una comune posizione in occasione del referendum istituzionale. Nonostante il forte radicamento del movimento di Giannini nel Sud del Paese (composto da un elettorato in prevalenza monarchico), l'«Uomo qualunque» non prese posizione rispetto alla scelta tra repubblica o monarchia, ritenendo che la questione della forma di Stato non fosse determinante per il buon funzionamento di uno Stato amministrativo.

Altro elemento di distanza tra il qualunquismo di Giannini e la destra monarchica stava nella posizione antinazionalista del primo. L'antinazionalismo dell'«Uomo qualunque» aveva origine in una critica del concetto stesso di nazione (Parlato, 1994: 1145). Per Giannini il nazionalismo – qualsiasi tipo di nazionalismo – conduceva inevitabilmente a un conflitto fra nazioni e alla sopraffazione; ma anche la nazione di per sé rappresentava un elemento negativo: per lui essa non era né un valore né una dimensione da preservare, laddove sosteneva che «il nazionalismo si distrugge riducendo la nazione a Stato»[9]. La critica del naziona-

7 Così si legge nella bozza di Costituzione dello stato pensata dall'«Uomo Qualunque» nell'agosto 1945, citata in Parlato (1994: 1131).

8 Così Parlato (1994: 1132), mentre Giovanni Orsina ha sostenuto che il nocciolo ideologico del qualunquismo andrebbe ricondotto ad un «liberalismo istintivo e assai grezzo» (Orsina, 2002: 9). Un'interessante riconsiderazione del qualunquismo in riferimento ai suoi aspetti protoliberali è poi quella di Dino Cofrancesco (2011).

9 Rubrica «La Specola», in «Uomo Qualunque», 31 gennaio 1945 (in Parlato, 1994: 1145).

lismo si sostanziava insomma di un sentimento di rifiuto per la nazione in quanto tale, implicando una «rimozione del significato storico e culturale dello Stato-nazione» (Cofrancesco, 2012: 844). Diverso, in parte, l'atteggiamento riservato al concetto e al sentimento di patria, da amare e venerare in una dimensione intima e privata. Nelle pagine del foglio qualunquista la patria era evocata infatti come «Madre» e come «Santa Madre» e ispirava un «sentimento filiale di infinita tenerezza», come possiamo leggere in un brano firmato da Giannini il 12 giugno 1946:

> Ci sono molti modi di amare la Patria. C'è l'amore per la Patria vittoriosa e superbamente incoronata di lauro: noi conoscemmo quest'amore nei giorni entusiasmanti dell'autunno 1918, nei quali c'illudemmo di essere fratelli di un mondo e di avere fondato una nuova civiltà. Ma c'è un altro amore che non si può giustamente misurare senza aver conosciuto il primo ed è quello per la Patria sconfitta, caduta, calpestata, che nulla può dare, che di tutto ha bisogno, alle cui tragiche esigenze occorre umilmente sacrificare ogni cosa, ogni preferenza, ogni nostalgia. È di questo secondo amore che oggi palpita il nostro cuore dolorante, un amore che non s'inorpella di simboli politici, ma che vive e vibra di un sentimento filiale di infinita tenerezza[10].

Il confronto tra questi esili «frammenti» sull'idea di patria e di nazione rintracciabili nel foglio qualunquista e le posizioni di un'altra componente della destra italiana dopo il 1945, quella monarchica, mostra come sia arduo trovare un denominatore comune su questi temi. Se però dalla dimensione politico-partitica ci spostiamo ad un piano diverso, quello dei sentimenti e delle idee diffusi nel paese, notiamo la sopravvivenza di un sentimento di forte attaccamento alla patria e, parallelamente, una certa permanenza di miti del passato legati alla nazione. Mentre su un piano politico-partitico le cesure politiche e le questioni di opportunità condizionano il discorso sulla patria e sulla nazione, a livello di pubblica opinione esso poteva esprimersi liberamente, riflettendo

10 G. Giannini, *Vecchio grido dei figli migliori*, in «Uomo Qualunque», 12 giugno 1946 (in Parlato, 1994: 1142-1143n.).

gli umori e i sentimenti di quella parte di società italiana orientata verso monarchici e qualunquisti (ma comprensiva anche, molto probabilmente, di tanti italiani che avevano votato e per la Democrazia cristiana il 18 aprile 1948).

Questa destra diffusa, questa opinione pubblica di orientamento moderato, come in prima istanza possiamo definirla (Baldassini, 2008), si caratterizzava anche, in quegli anni, per un anticomunismo viscerale e istintivo; essa trovava voce soprattutto grazie ad alcuni giornalisti e scrittori transitati dal fascismo al postfascismo (da Leo Longanesi a Giovanni Ansaldo e Indro Montanelli) e in settimanali di politica e di attualità a larghissima diffusione, i quali avevano quale principale obiettivo quello di incontrare i gusti, le preferenze e i sentimenti dei lettori. Proprio per questo, settimanali tanto diffusi come ad esempio «Oggi» e, in seguito, «Gente», potevano non preoccuparsi di ricevere l'accusa di essere «nostalgici» se pubblicavano – come spessissimo avveniva – servizi sugli ex sovrani d'Italia (riflettendo, in questo modo, il sentimento di benevolenza e di affetto di molti italiani, non tutti necessariamente monarchici, nei confronti dei Savoia); potevano non preoccuparsi dell'accusa di apparire «filofascisti» se, come spesso accadeva, pubblicavano servizi sui territori delle ex colonie italiane in Africa (dando voce, in questo modo, al sotterraneo sentimento di nostalgia per le colonie «perdute» e, più in generale, per alcune specifiche «realizzazioni» del tempo fascista). Questo sentimento patriottico di tipo popolare, presente nell'opinione pubblica moderata, era anche, almeno in parte, il frutto di un legame sentimentale non interrotto con il recente passato; come è stato notato, ebbe alcuni momenti di massima emersione, coincidenti con le reazioni seguite alla firma del trattato di pace e con il ritorno di Trieste all'Italia nel 1954 (Baioni, 2015). Principalmente, trovò espressione in una vasta quanto sotterranea produzione riguardante la storia militare italiana dal Risorgimento alla seconda guerra mondiale, incentrata sull'esaltazione del sacrificio e dell'eroismo del soldato italiano di tutte le guerre, comprese quelle combattute durante il regime fascista.

Se analizzate nel dettaglio, tali ricostruzioni restituiscono in abbondanza immagini e miti del passato: riemergono ambizioni nazionaliste e colonialiste, riemerge il mito del primato e della missione, riemerge

quello della romanità. Pubblicate a puntate su certi quotidiani e settimanali, tali ricostruzioni di eventi e fatti d'arme si presentano come una fonte preziosa per provare a ricostruire l'idea di patria e di nazione presente nell'opinione pubblica di destra e probabilmente, come ho già detto, anche in una parte importante di quanti votarono per la Dc alla fine degli anni Quaranta. Gli autori sono per lo più giornalisti che si specializzano su singole questioni e argomenti della storia militare; spesso i servizi sono firmati da esponenti del mondo militare (per esempio ex generali che hanno avuto parte negli eventi narrati) e, talvolta, la voce narrante appartiene a ex cappellani militari. Rispetto alle alte cariche militari, un caso interessante è rappresentato da Giovanni Messe: questi fu certamente un autore di riferimento per l'opinione pubblica di destra e, dunque, la sua produzione è utile per ricostruire il sentimento di patria che quest'ultima continuava a coltivare: si trattava di un sentimento che, come possiamo ricavare dalle innumerevoli rievocazioni storiche firmate dall'ex «maresciallo dell'Impero», mescolava insieme una profonda e incondizionata devozione per l'esercito e un acceso anticomunismo. Ex generale poi impegnato in campo politico[11], Messe fu autore di libri, opuscoli e articoli sulle truppe italiane nella seconda guerra mondiale; la sua pubblicazione più famosa in volume riguardò la campagna di Russia (Messe, 2005)[12]. Si trattava di una ricostruzione-testimonianza, dal momento che l'autore, dal luglio 1941 al novembre del 1942, era stato al comando del corpo di spedizione italiano in Russia. Come possiamo leggere nella premessa del volume, lo scopo dichiarato della pubblicazione era dimostrare che,

11 Messe fu eletto nelle file democristiane nelle elezioni 1953; nel 1958 si presentò come candidato alla Camera dei deputati nelle file del Partito monarchico popolare (in questa occasione risultò primo dei non eletti ma entrò comunque a Montecitorio nel 1961, quando Achille Lauro rinunciò alla carica di deputato per quella di sindaco di Napoli). Infine, nel 1963, fu eletto deputato nelle file del Partito liberale italiano (Crociani, 2009).

12 Il volume fu pubblicato nel 1947 dalla casa editrice Rizzoli in Italia e l'anno seguente in lingua tedesca presso la Thomas Verlag di Zurigo. Per la Rizzoli ebbe quattro edizioni; la terza, del 1954, fu corredata dall'inchiesta, compiuta dallo stesso Messe, sulla sorte dei prigionieri italiani in Russia (altro tema, quest'ultimo, centrale nel patriottismo popolare di destra).

> se la guerra rovinosamente perduta a fianco della Germania ha distrutto ciò che più generazioni di italiani avevano faticosamente costruito, dall'immensa catastrofe che ci ha travolti escono intatti l'onore del soldato italiano, le sue indiscutibili doti di bravura e di abnegazione, il suo alto senso di umanità e di giustizia: qualità che, traendo origine dalle caratteristiche migliori e positive della nostra razza, costituiscono un patrimonio morale di inapprezzabile valore. Una volta sopiti i rancori e gli odi, inevitabilmente retaggio della guerra e della sconfitta, varrà di certo la conoscenza di queste qualità a restituirci la fede nel nostro avvenire e a darci il diritto al rispetto e alla considerazione del mondo (Messe, 2005: 13).

Che si tratti del Corpo di spedizione italiano in Russia o della divisione Aqui a Cefalonia, il soldato italiano diviene dunque, nell'opinione pubblica moderata, il nuovo mito su cui rifondare la nazione; rappresenta la speranza di una sua rinascita. Di questo mito è possibile isolare alcuni caratteri, che indico qui brevemente. Il soldato italiano, con le qualità indicate da Messe nel brano citato, è visto e sentito come un elemento di continuità tra passato e presente, dopo i traumi e le divisioni legati al biennio 1943-1945. E poiché l'8 settembre aveva interrotto, nei fatti, una tale continuità, le ricostruzioni dei giorni successivi all'armistizio evitavano i riferimenti alle caserme vuote e ai soldati in fuga verso casa, preferendo ricordare soltanto gli episodi di resistenza armata avvenuti entro e fuori i confini nazionali. In secondo luogo, si tratta di un soldato depoliticizzato e de-fascistizzato. Il soldato italiano dell'ultima guerra era elogiato per la sua impoliticità, che lo rendeva «alternativo» sia al partigiano combattente sia al milite della Repubblica sociale italiana. In questa visione, egli si era battuto ed era caduto per la patria e senza odio di parte. Questa pretesa impoliticità del soldato italiano fu, evidentemente, una componente essenziale del mito, come possiamo osservare nelle numerose ricostruzioni storico-cronachistiche riguardanti ora il protagonista della resistenza sull'Amba Alagi, Amedeo di Savoia duca d'Aosta, ora il comandante della divisione Aqui a Cefalonia, Antonio Gandin, ora il vice brigadiere dei carabinieri Salvo D'Acquisto.

Sulla stampa di orientamento moderato, le ricostruzioni esaltanti il soldato italiano – e attraverso questo la patria e il tricolore – continueranno per tutti gli anni Cinquanta e anche oltre. Si prenda, solo per fare un esempio, la pubblicazione di fascicoli, comparsi all'interno del settimanale «Oggi» tra la fine del 1962 e l'inizio del 1963, che ripercorrevano la storia dell'Italia unita attraverso la nascita e «l'epopea» dei suoi corpi armati, a cominciare dai carabinieri (cui erano dedicati i primi quattro inserti speciali). Corredata da illustrazioni e fotografie, quella storia mostrava come, «tra battaglie e vittorie, tra sconfitte ed errori, anno dopo anno l'unità si andava compiendo», grazie agli «uomini che, con le loro gesta hanno servito la Patria in pace e in guerra»[13]. Non meno significativa, per fare un altro esempio, *La storia della nostra Bandiera* (si noti la maiuscola), pubblicata sul «Corriere dei piccoli» il 3 gennaio 1960. Si trattava di una ricostruzione delle vicende del tricolore – dalla sua prima comparsa nel 1796 fino all'Italia repubblicana – strettamente collegata agli eventi militari; era rivolta ai giovani lettori, ma esprimeva evidentemente idee e sentimenti che erano quelli dei loro genitori[14].

Nella prospettiva di questo patriottismo popolare-moderato, gli italiani avrebbero potuto ritrovare la loro unità e un comune sentimento di appartenenza alla nazione se disponibili a dimenticare certi fatti dolorosi del passato, i momenti in cui si erano divisi, per ricordare invece le comuni sofferenze. Nel sostenere questo, la stampa di orientamento moderato sembrava far propria, più o meno consapevolmente, la lezione di Ernest Renan, il quale nella celebre conferenza del 1882, *Che cos'è una nazione*?, aveva sostenuto che, in fatto di ricordi nazionali, «i lutti valgono meglio dei trionfi». Appare piuttosto significativo, al riguardo, che «il Borghese» di Leo Longanesi, nel 1954, ripubblicasse proprio il testo di Renan. In realtà non sappiamo quali passaggi esattamente il periodico di Longanesi apprezzasse di quel testo (se, dunque, proprio il discorso sull'importanza dell'oblio o qualcos'altro). Nel ripubblicarlo, ai propri lettori il periodico specificò solamente che, se avessero voluto

13 In «Oggi. Settimanale di politica attualità e cultura», 29 novembre 1962.

14 *La storia della nostra Bandiera*, in «Corriere dei piccoli», 3 gennaio 1960, pp. 12-13.

conoscere i sentimenti che guidavano i *Circoli del Borghese*, avrebbero potuto leggere Renan[15]. Niente altro. A ben vedere, il fatto appare indicativo di come, anche a un livello culturalmente più «elevato», la destra italiana non riuscisse a produrre una riflessione articolata sul tema della nazione italiana. Al punto che, perfino uno scrittore come Leo Longanesi, per parlarne, finiva con il ricorrere a un testo francese del 1882.

15 E. Renan, *Che cosa è una nazione?*, in «il Borghese», 29 ottobre 1954, pp. 493-496.

Bibliografia

Baioni, M. (2015), *Trieste 1954. Echi italiani della «seconda redenzione»*, in «Memoria e ricerca», settembre-dicembre, n. 50, pp. 115- 137.

Baldassini, C. (2008), *L'Italia moderata nella storiografia dell'ultimo decennio (1996-2006)*, in «Mondo contemporaneo», n. 3, pp. 165-181.

Belardelli, G. (1997), *L'elmo di Scipio non cinge la testa*, in «Liberal», febbraio, pp. 16-17.

Cofrancesco, D. (2011), *Qualunquismo*, in *Dizionario del liberalismo italiano*, tomo I, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 842-849.

Covelli, A. (2009), *Scritti e discorsi*, Camera dei deputati-Archivio storico, Roma.

Crociani, P. (2009), *Messe Giovanni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Vol. 73, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

Gentile, E. (1997), *La grande Italia*, Mondadori, Milano.

Giannini, G. (2002), *La folla. Seimila anni di lotta contro la tirannide*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Messe, G. (2005), *La guerra al fronte russo. Il corpo di spedizione italiano in Russia (CSIR) e la sorte dei prigionieri italiani*, ediz. orig. 1947, Mursia, Milano.

Orsina, G. (2002), *Le virtù liberali del qualunquismo*, Introduzione a Giannini, 2002, pp.7-26.

Parlato, G. (1994), *La nazione qualunque. Riformismo amministrativo ed europeismo in Guglielmo Giannini*, in «Storia contemporanea», a. XXV, n. 6, dicembre.

Ungari, A. (2004), *In nome del Re. I monarchici italiani dal 1943 al 1948*, Le Lettere, Firenze.

25

L'idea di nazione in Luigi Sturzo

di Rosanna Marsala

1. *Aspetti e problemi della sovranità*

Sturzo,[1] nonostante la sua visione internazionalistica della politica in senso cattolico, ha una concezione della nazione che si inserisce organicamente in tutto il suo sistema filosofico-politico, tale che esso possa essere rappresentato a mo' di cerchi concentrici, laddove l'individuo ne è il centro e la centralità, e si allarga nei cerchi successivi (famiglia, comune, regione, Stato, federazione). Ciò consente a Sturzo di non essere obiettivo di certa critica che sinora insiste nel non riconoscere ai cattolici il senso dello Stato[2] che, tuttavia, assieme a quello di nazione, è abbastanza evidente nel politologo calatino.

Rileggere oggi le pagine che Luigi Sturzo ha dedicato alla teoria della sovranità dello Stato, all'idea di nazione, ci conferma quanto il suo pensiero, dando per scontato il discorso teologico, affondi nella concretezza storica. Ciò se da un lato fa rientrare Sturzo nei classici del pensiero politico, dall'altro, per certi versi, pone qualche limite alle sue teorie.[3]

1 Su Luigi Sturzo esiste una vasta bibliografia come risulta da Cassiani, de Marco, Malgeri (2001, a cura di); Marsala (2010: 243-251) Mi limito a citare gli Atti di un importante convegno internazionale, svoltosi ad Erice nel 2000, che ha riunito studiosi provenienti da diverse parti del mondo: Guccione (2004, a cura di).

2 «La Civiltà cattolica» (1987: 209-220); Aliberti (1994: 127); Traniello (1992: 319-368); Gaiotti De Biase (2011); Formigoni (2010[2]); Traniello (2007).

3 Sui limiti del progetto politico sturziano si veda almeno: De Rosa (1975); Rossi (1982).

Ricordiamo che Sturzo si forma nel clima del conflitto tra Stato e Chiesa, una questione che va oltre il Risorgimento italiano e che l'opposizione cattolica all'idea di nazione nasce in riferimento al più complessivo processo della modernità, della secolarizzazione che vede la chiesa cattolica in una posizione di difesa difronte a prerogative che vengono minacciate. In questa prospettiva si colloca inizialmente la critica di Sturzo alla concezione della sovranità dello Stato tanto da spingerlo a ravvisare nel potere politico e territoriale della Santa Sede «una verità naturale collegata alla verità di fede» (Sturzo, 1974: 15).

Il contatto con ambienti cattolici più aperti e vivaci, fuori dalla Sicilia,[4] e poi la pratica amministrativa permettono al giovane Sturzo di abbandonare progressivamente quegli elementi integralisti e temporalisti,[5] tanto che nel 1907 può sostenere: «Affermazione del principio di nazionalità e di italianità, come elemento fecondo di unione vera di popoli, morale e politica, fonte di elevazione sociale e formazione. Su questo terreno noi siamo unitari, patriottici, costituzionali e partito civile indipendente» (Sturzo, 1974: 319).

Si trattava della definitiva accettazione e del conseguente riconoscimento dello Stato unitario prodotto dal processo risorgimentale (Galasso, 1990: 439-442; Monticone, 1976: 946-949; si veda anche la voce *Sovranità* di Barbieri, in Parisi e Cappellano, 2013, a cura di: 948-954). Sturzo, tuttavia, regionalista e meridionalista (De Rosa, 1979, a cura di; Salvadori, 1973: 613-621), non può non cogliere gli aspetti negativi del sistema e del programma giolittiano «nell'insufficienza dei provvedimenti sociali, nella mancanza di una politica di sviluppo del Mezzogiorno, nella strumentalizzazione dei voti cattolici in funzione conservatri-

4 Secondo G. De Rosa «Senza l'innesto romano probabilmente l'esperienza di Sturzo non avrebbe superato l'ambito della Sicilia, sarebbe rimasta limitata a una esperienza locale, che, per quanto si possa immaginare aperta e coraggiosa, non sarebbe andata molto più in là della storia di un sindaco esemplare, di un capace organizzatore economico, di un leghista bianco». De Rosa (1975: 18); cfr. Barbieri (2011).

5 Il punto di svolta è unanimemente considerato il Discorso di Caltagirone del 24 dicembre 1905 in cui Sturzo appare già proiettato verso una concezione più moderna e laica dell'impegno politico dei cattolici. Il discorso è stato più volte ristampato. L'edizione da noi tenuta in considerazione è quella riprodotta da De Rosa (1958: 233-259).

ce» (Rossi, 1985: 71; si veda anche Manacorda, 1973; Spadolini, 1971). E perciò il prete calatino si impegnò sin dai primi anni del XX secolo nella elaborazione di un programma politico democratico che potesse sfociare, quando i tempi lo avrebbero permesso, in un partito nazionale di cattolici (cfr. Bedeschi 2006; d'Addio 2009; Guccione, 2010).

L'adesione di Sturzo alla guerra libica e all'intervento nella Prima guerra mondiale può essere letta non certamente come avallo alla politica imperialistica del governo, bensì come la possibile opportunità di sviluppo economico soprattutto per le masse contadine del sud, l'occasione per i cattolici di dimostrare di essere buoni cittadini italiani nella prospettiva di un loro inserimento nelle istituzioni dello Stato, non più contro o subalterni, ma accanto alla classe dirigente liberale al fine di una rinascita dei valori religiosi e «dell'unificazione spirituale» del popolo italiano.[6] A tal proposito ci pare emblematico il discorso che Sturzo pronunciò il 30 maggio del 1913 a Caltagirone:

> [...] noi dobbiamo tributar lode, come Italiani, all'attuale rappresentanza nazionale e all'attuale governo di avere affrontato e risolto il problema della grandezza dell'Italia con la impresa libica; e tutti gli sforzi generosi della nazione debbono rispondere all'importanza dell'impresa stessa. Così si chiude bene un periodo storico, il periodo del rifacimento finanziario e politico della patria nostra, passata per le prove dure della crisi finanziaria del 1880-90 e della crisi coloniale e militare del 1896, e delle convulsioni interne del 1898, allo sviluppo delle finanze, dei commerci e al riconoscimento dei suoi diritti sul mar Mediterraneo e Adriatico e sulle terre dell'Africa. (Sturzo, 1974: 361)

In quel periodo i discorsi di Sturzo sono intrisi dei tradizionali elementi patriottici e ispirati a infondere forti sentimenti nazionalisti, tanto da temere e contestare «la deformazione concettuale di uno Stato distinto e diverso dalla nazione» (*La settimana sociale*, 23 marzo 1918; Sturzo, 1974: 385 e ss.; Vivarelli, 1973: 726 ss.; Piva e Malgeri, 1972: 191). Il giovane Sturzo considera la grande guerra elemento di coesio-

6 Sui cattolici e la guerra libica in generale si vedano Ganapini (1970) e Malgeri (1970).

ne sociale e «grande esperimento della nostra vita di giovane nazione, momento sacro e tragico della vitalità e dell'esperienza» (Sturzo, 1974: 386-387). Questa posizione approfondì il distacco di Sturzo dal gruppo di Miglioli (Leonori, 1982, a cura di; Guccione, 1985: 339-354; Pazzaglia, 2003; Miglioli, 2015), interprete delle aspirazioni sociali e del pacifismo delle masse rurali cattoliche, e determinò, invece, un avvicinamento con quei deputati cattolici che avevano sostenuto la politica dei governi liberali, in particolare con Filippo Meda (cfr. De Rosa, 1959; Canavero, 2003; Marsala, 2007; Marsala, 2015).

Il deputato milanese si muoveva sulla stessa lunghezza d'onda di Sturzo, quando, poco prima di diventare ministro delle finanze nel governo Boselli, difronte alla tragedia del popolo armeno che rischiava di essere annientato a causa delle deportazioni e delle uccisioni di massa, affidava alle pagine della rivista *La Nuova Rassegna* le sue riflessioni: «che gli Armeni siano una nazione, tuttora viva nella sua entità storica ed etnica, non è luogo a dubitare; dubitano invece taluni ch'essi abbiano tuttora la territorialità esclusiva o prevalente che costituisce il substrato necessario per una rivendicazione di indipendenza politica» (Meda, 1916; Meda, 1918; Sturzo, 1954: 42). Secondo Meda, la questione armena non poteva essere risolta né con una convivenza pacifica tra le diverse etnie, né riunendo tutte le province abitate dagli armeni sotto la protezione della Russia, che aveva manifestato qualche interesse, bensì era necessario sostenere le rivendicazioni degli armeni sulla base del principio di nazionalità:

> Curdi e Turchi sopraffanno col numero la nazionalità superstite, benché questa conservi sempre il predominio economico e intellettuale; onde la ricostruzione di uno Stato Armeno pare, a prima impressione, che significherebbe propriamente la restituzione del potere politico a una razza sulle altre, colle quali convive nel medesimo suolo; alla più degna, certo, e alla più capace; ma non senza offesa, idealmente e praticamente, di quel principio di nazionalità al quale gli Armeni fanno ricorso nella legittima rivendicazione del loro diritto alla esistenza. Senonché – ed è qui il punto – come può farsi altrimenti giustizia alla nazionalità oppressa? (Meda, 1916).

Nel 1922 l'accusa di "fazioso" e "germanofilo" rivolta a Sturzo dal quotidiano cattolico francese *L'Echo di Paris*, spinge il segretario del PPI a chiarire la sua posizione in merito ai rapporti fra gli Stati europei e sulle prospettive politiche del vecchio continente (Veneruso, 1968: 137; Veneruso, 2001: 480). Sulla via tracciata da Pio XI Sturzo afferma che l'unica possibilità per la pacificazione è la nascita di raggruppamenti politico-territoriali diversi dagli Stati nazionali.

L'esito nefasto del conflitto, la crisi conclamata del liberalismo incapace di risolvere il problema del rapporto tra la libertà dell'individuo e delle formazioni sociali e il tendenziale irrigidimento autoritario delle istituzioni politiche conducono Sturzo ad una attenta analisi della situazione politica italiana (Sturzo, 1951: 55-56; De Rosa, 1977: 177-185), riflessione a cui darà sistematicità negli scritti dell'esilio (Sturzo, 2003; Sturzo, [1929], 1954; Sturzo, [1926], 2001). È proprio negli anni del suo soggiorno forzato, prima a Londra e poi negli Stati Uniti, che Sturzo conoscerà e incontrerà autori di diversa estrazione ideologica, sostenitori delle più grandi correnti innovative, non legate al particolare campanilistico della vicenda nazionale, ma aperte a una visione più ampia. Il contributo di Sturzo assume così una dimensione scientifica e universale allargandosi al contesto europeo e internazionale.

L'attacco allo Stato liberale non impedisce, però, a Sturzo di riconoscere al liberalismo il merito storico di aver consentito il progressivo ampliamento della rappresentanza politica delle masse (Antonetti, 1988: 106); anche se poi esso ha di fatto annullato questa conquista democratica imponendo una concezione «della sovranità popolare come coscienza dinamica e forza immanente dello stato» (Sturzo, 1956: 112-113) ossia fonte assoluta dell'autorità politica. Il pensatore siciliano, al pari di Tocqueville, teme gli esiti dispotici del dogma della sovranità popolare (cfr. Tocqueville, Matteucci, a cura di, 1968: 75; Tesini, 1986: 325-348) che, combinandosi con «l'idea di Stato, entità collettiva» ha determinato l'idea di uno Stato «fonte del diritto» (Sturzo, [1935], 1960: 164-166) comprimendo così le libertà sostanziali (Sturzo, [1935], 1960: 180-181).

2. *Per la libertà, contro lo Stato etico*

L'impalcatura del pensiero sturziano, come è noto, indica la libertà come valore supremo che trova nello Stato di diritto, non nello Stato etico, la sua forma di maggiore garanzia. Era il 12 aprile del 1923 quando Sturzo al 4° convegno nazionale del Partito Popolare, pochi mesi prima delle sue dimissioni da segretario del partito, pronuncia il suo discorso contro lo Stato etico

> Combattiamo lo Stato quale primo etico e il concetto assoluto della nazione panteista e deificata che è lo stesso; [...] esso (lo Stato) non sopprime, non annulla, non crea i diritti naturali dell'uomo, della famiglia, della classe, dei comuni, della religione; soltanto li riconosce, li tutela, li coordina nei limiti della propria funzione politica. Per noi lo Stato non è la libertà, non è al di sopra della libertà, la riconosce e ne limita l'uso, perché non degeneri in licenza. Noi vogliamo cooperare a che l'unità morale degli italiani si rifaccia sulla base intangibile delle libertà costituzionali e delle autonomie locali; nello sviluppo delle attività economiche, nella sintesi della vita nazionale, che è insieme sintesi statale, di ordine, di autorità e di rispetto all'interno e all'estero. (Malgeri, 1969,a cura di: 395 e ss.; sul tema della libertà cfr. anche Sturzo, 1961: 207 e Sturzo, 1972: 321 e ss.).

Il pluralismo politico, espressione del pluralismo strutturale concepito da Sturzo sin dagli anni della sua esperienza come amministratore locale, diventa la base per una serrata critica alla teoria della sovranità nazionale. Essa è un dogma che va smantellato, perché è il risultato di una falsa concezione che fa dello Stato un ente al quale si attribuisce un'anima, una volontà e un pensiero: lo Stato come ipòstasi. Invece lo Stato è soltanto «una comunità politica organizzata e i suoi caratteri e i suoi fini non eccedono i limiti naturali che derivano dalla natura di una società politica» (Sturzo, 2003[2]: 132).[7] Ne discende che lo Stato ha dei limiti ben precisi sia sul terreno etico religioso, sia su quello politi-

7 L'articolo di Sturzo destinato a una rivista di Berlino fu redatto nel dicembre 1926.

co-civile. Tali limiti risiedono nella inviolabilità dei diritti della persona umana, la cui coscienza è incoercibile da ogni forma di potere.

Sturzo attribuisce all'avvento del cristianesimo la rivalutazione della coscienza e dell'etica individuale dinanzi alla pubblica, ma al contempo c'è chi ha rilevato che egli non abbia saputo intravedere che in questo modo la concezione politica cristiana ha di fatto «favorito la genesi del dualismo individuo-collettività, e posto pertanto le premesse senza le quali non sarebbero state concepibili teorie come quella monistica dello Stato e della sovranità politica "astratta" quale suo insopprimibile corollario» (Sciacca, 1989: 245).

Secondo Sturzo la sovranità assoluta e illimitata dello Stato, come istituzione e come teoria politica, nasce dalla disarticolazione dell'organizzazione medievale: ogni potere fu accentrato nei monarchi ritenuti sovrani assoluti in nome di un preteso diritto divino, ogni popolo fu separato dall'altro (Sturzo, [1926], 2003^2: 135). Su questa base nasce e si afferma lo Stato nazionale moderno che nega sia al suo interno che all'esterno ogni altra ragione sociale diversa dallo Stato o da essa indipendente, «senza che per ciò stesso non diventi un nemico da sottomettere o un estraneo da ignorare o da respingere» (ibidem). In questa dimensione istituzionale e politica, il sentimento nazionale diventa la base etica dello Stato, e la ragion di stato il solo limite e il solo movente della sua attività interna ed esterna (Sturzo, [1926], 2003^2: 136).

Sturzo, nelle sue realistiche analisi politiche, però, riesce a individuare degli ostacoli e dei correttivi alla teoria della sovranità assoluta dello Stato moderno sia nei principi della fede cattolica, religione universale e non religione nazionale o particolare, sia nell'industrialismo del XIX secolo, che ha abbattuto le barriere tra gli Stati, sia nell'organizzazione internazionale.

Pur muovendosi nel solco della tradizione cattolica risorgimentale da Manzoni a Rosmini, da Gioberti a Tommaseo a Taparelli D'Azeglio, Sturzo concepisce un'idea di nazione originale e diversificata anche rispetto ad altri esponenti del frastagliato mondo cattolico del suo tempo. Si pensi ad esempio al ruolo dell'«Action Française» (cfr. Sturzo, [1927], 2003^2: 140-148) o alla polemica con Padre Agostino Gemelli che in un suo scritto dal titolo *Principio di nazionalità e amor di Patria*

afferma: «[…] il patriottismo è la espressione della coscienza nazionale sviluppata e giunta a piena maturità e si manifesta come un elemento d'azione e come volontà di qualche cosa» (Gemelli, 1918³: 57). L'idea di "Stato cristiano" propugnata dal rettore dell'Università cattolica sin dagli anni precedenti al fascismo si trovò in linea con l'affermazione di tutta una cultura politica che auspicava il rafforzamento dello Stato a danno delle forze intermedie. Naturalmente ciò non poteva essere condiviso dal laico Sturzo che insieme ad altri esponenti del movimento cattolico si pose in aperto contrasto con i teorici di qualsiasi altro progetto autoritario e confessionale.

3. *La condanna dei nazionalismi*

La confusione tra nazionalismo e amor di patria generatasi nell'opinione pubblica e nel mondo cattolico si deve anche, a detta di Sturzo, a certe prese di posizione della Santa Sede che tuttavia egli, a distanza di qualche anno, valuta realisticamente e come frutto del complicato contesto storico (Sturzo, [1946], 1971: 7 e 46). Ma di fronte alle evidenti degenerazioni che si stavano consumando, Sturzo, in linea con gli esponenti più rappresentativi della cultura democratica europea che vedono nelle teorie nazionaliste «l'antithèse formelle du catholicisme» e «un inhumanisme impitoyable» (Sturzo, [1946], 1971: 32), non può non assumere una posizione di netta condanna.

Il sociologo calatino si oppone a quelle correnti nazionaliste che fanno della nazione una nuova divinità, fenomeno che non risparmia neanche i regimi democratici: «Non bisogna credere - scrive Sturzo nel 1932 - che il Dio-Stato non esista presso le democrazie. […] Un tempo il Dio delle democrazie era il popolo. Lo hanno trovato alquanto incomodo, e ora preferiscono la nazione; il popolo è rimasto, ma in seconda linea e per le grandi occasioni» (Sturzo, (2003²b: 97).[8]

8 Cfr. Gentile, (2007). Nel 1933 nell'articolo *Fascismi e democrazie*, pubblicato su *L'Eveil des Peuple* di Parigi Sturzo ribadisce: «il concetto moderno di nazione è un prodotto delle democrazie». Sturzo (2003²b: 263).

La nazione[9], nata con le guerre repubblicane e nazionali, con l'affermazione dei diritti dell'uomo, era la totalità che però si scompose «quando il proletariato si organizzò e contrappose l'idea di classe a quella di nazione». L'unità politico-morale della nazione «fu rotta, e si generò il nazionalismo, perché la borghesia passò alle difese delle sue posizioni contro il pericolo del socialismo» (Sturzo, 2003²b: 263)

Secondo Sturzo il fascismo è «il nazionalismo borghese che dalla lotta difensiva passa all'offensiva. Perciò rinunzia a ogni forma di libertà e assume di rappresentare la nazione nella sua totalità. Per fare questo unisce quel che era disgiunto, l'idea di classe operaia con quella di nazione borghese, e proclama il nazional-socialismo» (Ibidem). Nascono da qui le forme di «idolatria collettiva» e le forzate sintesi di «popolo, reich e nazione» (Sturzo, 1970: 286) note al Novecento europeo.

La stesura del primo capitolo *Nazione e Nazionalismo,* in cui sviluppa in modo organico l'idea di nazione, risale all'ottobre del 1941, nel pieno della seconda guerra mondiale e nel momento in cui un gruppo di esuli italiani scrivevano quello che sarebbe divenuto il manifesto degli Stati uniti d'Europa. Nel Manifesto, come è noto, viene attaccata la nazione in quanto lungi dall'essere considerata «come lo storico prodotto della convivenza degli uomini [...] era divenuta «un'entità divina, un organismo che deve pensare solo alla propria esistenza» (Spinelli e Rossi, 1982). In quel momento anche Sturzo avverte i limiti di una sovranità solo nazionale. Ormai è evidente che lo Stato nazionale è inadeguato a mantenere l'ordine e la stabilità nel continente e ciò spinge a concepire il suo, anche parziale, superamento. Il progetto di riorganizzazione su base europea diventa la risposta ai limiti dello Stato nazionale. Tuttavia il politico siciliano è anche consapevole che il processo di formazione della nazione era stato la condizione per molti versi obbligato per le ulteriori fasi dell'evoluzione europea: la democratizzazione, lo sviluppo delle istituzioni, la solidarietà sociale. E per questo ritiene necessaria una chiarificazione dell'idea di nazione perché convinto che non vi potrà essere una vera coscienza interna-

9 Per una visione generale del dibattito sull'idea di nazione si vedano: Tuccari (2000); Tuccari, (2001:103-107); Campi (2004).

zionale senza una presa di coscienza della propria identità nazionale (Chiaramonte, 2006: 111).

In contrasto con quelle concezioni che avevano elevato la nazione «a ragione finalistica dell'uomo sociale», che erano ritenute dal politologo cattolico pseudo-filosofiche o pseudo sociologiche e che si erano insinuate nel linguaggio comune attraverso la filosofia idealista da Fichte ad Hegel, Sturzo definisce la nazione come «il vincolo morale di un popolo, che prendendo coscienza di sé stesso, tende a distinguersi da ogni altro e a fissare la sua esistenza nel modo più adatto secondo le fasi storiche del suo sviluppo» (Sturzo, [1946], 1971: 13). Essa non è un'entità a se stante al di sopra e al di fuori degli individui, che non conosce limiti, una razza o un'etnia, bensì un fatto naturale e storico risultante dalla coesistenza degli uomini uniti insieme per un fine naturale» (Sturzo, [1946], 1971: 14). Per Sturzo la persona umana è la sola ad avere diritti naturali e assoluti; mentre, pur attribuendo alla nazione una sua personalità morale, questa gode di diritti storici e relativi - egli precisa - così come storica e relativa è la natura stessa della nazione (Sturzo, [1946], 1971: 19-20). Ora l'insieme dei valori, che formano il tessuto connettivo di una comunità naturale, quali le tradizioni, i costumi, il linguaggio, il territorio, i diritti sociali e gli interessi economici (cfr. Sturzo, [1946], 1971: 14-15; cfr. anche Sturzo, 1960: 64-77), danno vita alla coscienza collettiva di una nazione.

Sturzo assegna alla nazione «un valore reale, permanente e dinamico» (Sturzo, [1946], 1971: 271). È qui che gli individui tutelano e sviluppano la loro personalità, partecipano alla vita sociale, si formano una cultura, fissano il centro dei propri rapporti e interessi. «Ma una volta che un paese o un popolo è arrivato a prendere coscienza della propria personalità nazionale e la afferma nel campo di lotte che la storia gli presenta, non si arresta là. Come tutte le personalità morali viventi, la nazione avrà il suo incremento e sviluppo, la sua involuzione o decrescenza: fasi di vita necessarie finché arriva il momento che la stessa personalità nazionale o svanisce perché il soggetto fisico viene quasi a perire [...] ovvero si trasporta in altra personalità più vasta e diversa, rivalutandosi in un più largo cerchio unità etnica, culturale e politico» (Sturzo, [1946], 1971: 13).

Sturzo, dunque, ritiene quasi ineluttabile il passaggio ad una entità più vasta e già nel 1929 scriveva: «Gli Stati Uniti d'Europa non sono un'utopia, ma soltanto un ideale a lunga scadenza con varie tappe e con molte difficoltà» (Sturzo, [1929], 1984: 47). Tuttavia permane la convinzione che come «la coscienza nazionale è un requisito necessario perché una nazione si formi, viva e si sviluppi»; così anche la coscienza internazionale «come ogni altra coscienza collettiva, procede per gradi e si sviluppa lentamente da nuclei ristretti e convinti a zone più larghe e da convincere, fino a che arriva alle sfere che non sono o non sembrano direttamente interessate, ma che formano lo sfondo sociale che dà sostegno all'azione dei pionieri. Il processo storico è lungo per tutti i cambiamenti di unità sociali che sono accompagnati da cambiamenti di orientamento popolare e di sviluppi di coscienza collettiva» (Sturzo, [1946], 1971: 228-229). Pertanto la nazione così intesa non deve essere considerata un ostacolo alla federazione degli Stati, tutt'altro. Anzi per Sturzo la presa di coscienza nazionale diventa prerequisito all'aspirazione europeista.

La nazione così concepita non è intesa da Sturzo in termini di contrapposizione tra diverse identità storiche, ma, così come di recente ricordava il cardinal Bagnasco riprendendo Mounier, in termini di dialogo, e «il dialogo si realizza in due quando si ha qualcosa di autentico da dirsi, quando l'uno offre all'altro il meglio di sé».[10] Ciò significa che l'Europa deve riappropriarsi della propria cultura che ha, nelle radici, una visione antropologica e ideale cristiana, dove la persona sia davvero al centro non nel segno dell'individualismo ma della solidarietà.

È innegabile che una delle costanti di fondo del pensiero e dell'opera di Luigi Sturzo sia la fedeltà alla Chiesa. Ciò non gli impedisce di cogliere l'aspetto politico di certi concetti e questioni d'ordine religioso e di maturare una concezione più moderna e più laica dell'impegno politico dei cattolici.

Nelle sue analisi si riscontrano diversi elementi legati a situazioni storiche datate e ciò può apparire una debolezza, ma al contempo le sue riflessioni, soprattutto quelle della maturità lontano dalle incombenze pratiche, ci offrono qualche chiave di lettura per la realtà odierna.

10 Intervista rilasciata dal cardinal A. Bagnasco al *Corriere della Sera* (27 luglio 2016).

Possiamo, senz'altro, condividere il giudizio che diede Piero Gobetti di Sturzo, ossia di "messianico del riformismo". L'intuito politologico del teorico del popolarismo va oltre i suoi tempi. La sua idea di nazione, sulla quale poggia quella di internazionalismo, unitamente al principio della pluralità degli ordinamenti giuridici, applicabile alle confessioni religiose diverse da quella cristiana, può ancora oggi essere di valido orientamento per la soluzione della crisi che investe i progetti di organizzazione sovranazionali incapaci di affrontare le sfide della nostra epoca.

Bibliografia

Ai cattolici manca il senso dello Stato? (editoriale) in «La Civiltà cattolica», (1987) anno 138, vol. 4, pp. 209-220.

Aliberti, G. (1994) *Nazione e Stato nei federalisti cattolici del Risorgimento, Balbo, Taparelli, D'Ondes Reggio*, in «Ricerche di Storia sociale e religiosa, 45, p. 127.

Antonetti, N. (1988), *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali del primo dopoguerra*, Morcelliana, Brescia.

Barbieri, L. (2011). *Alla ricerca della sovranità: Persona, Chiesa e Stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Bedeschi, L. (2006), *L'idea del partito nazionale fra i cattolici italiani da Murri a Sturzo*, Quattroventi, Urbino.

Campi, A. (2004), *Nazione,* Il Mulino, Bologna.

Canavero, A. (2003), *L'intransigente che portò i cattolici nello Stato*, Centro Ambrosiano, Milano.

Cassiani, G., de Marco V., Malgeri G. (2001, a cura di), *Bibliografia degli scritti di e su Luigi Sturzo*, Cangemi Editore, Roma.

Chiaramonte, U. (2006), *L'europeismo di Luigi Sturzo e il ruolo dei comuni e della società civile in un'Europa democratica e federata*, in F. Felice (a cura di), *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Effatà editrice, Cantalupa (Torino).

d'Addio, M. (2009), *Democrazia e partiti in Luigi Sturzo*, Marco editore, Lungro di Cosenza.

De Rosa, G. (1958), «La Croce di Costantino». Primi scritti *politici e pagine inedite sull'azione cattolica e sulle autonomie comunali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

De Rosa, G. (1959), *Filippo Meda e l'età liberale*, Le Monnier, Firenze.

De Rosa, G. (1975) *L'utopia politica di Luigi Sturzo*, Morcelliana, Brescia.

De Rosa, G. (1977), *Luigi Sturzo*, Utet, Torino.

De Rosa, G. (1979), a cura di), *Luigi Sturzo. La battaglia meridionalista*, Laterza, Roma-Bari.

Formigoni, G. (2010[2]), *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento ad oggi,* Il Mulino, Bologna.

Fruci, A. (2009), *La comunità internazionale nel pensiero politico di Luigi Sturzo*, Aracne, Roma.

Gaiotti De Biase, P. (2011), *I cattolici, il Risorgimento e l'Unità d'Italia: fra lungo conflitto ed evento provvidenziale*, in «Storicamente», 7, n. 44.

Galasso, G. (1990), *Con il partito popolare i cattolici scoprirono lo Stato*, in G. De Rosa (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, Atti del Convegno di studi, Bologna 8-11 marzo, 1989, Laterza, Roma-Bari.

Ganapini, L. (1970), *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica etera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari.

Gemelli, A. (1918[3]), *Principio di nazionalità e amor di Patria nella dottrina cattolica,* Libreria editrice internazionale, Torino.

Gentile, E. (2007), *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari.

Guccione, E. (2004, a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio,* Olschki editore, Firenze, 2 voll.

Guccione, E. (2010), *Luigi Sturzo*, Flaccovio Editore, Palermo.

Guccione, E. (1985), *La collocazione ideologica di Guido Miglioli nel Partito popolare italiano*, in «Annali della Biblioteca statale e Libreria civica di Cremona», vol. 36, n. 2, pp.339-354.

«La settimana sociale» (1918, 23 marzo).

Leonori, F. (1982, a cura di), *La figura e l'opera di Guido Miglioli 1879-1979*, Tipolitografia Salemi, Roma.

Malgeri, F (1970), *La guerra libica (1911-1912)*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

Malgeri, F. (1969, a cura di) *Atti dei congressi del Partito popolare italiano*, Morcelliana, Brescia.

Manacorda, G. (1973), *Sturzo e Giolitti* in *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Atti del convegno internazionale di studi, (Palermo-Caltagirone 26-28 novembre 1971), vol. I, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

Marsala, R. (2007), *Popolarismo e costituzionalismo in Filippo Meda. Lettere a Giuseppe Toniolo 1890-1917,* Ila Palma, Palermo.

Marsala, R. (2010), *Aggiornamento bibliografico degli scritti di e su Luigi Sturzo 2002-2010*, in «Storia e politica», Anno II, n. 1, pp. 243-251.

Marsala, R. (2015), *Filippo Meda entre neutralisme et interventionnisme. L'activité parlementaire durant les années de la 'Grande guerre'*, in Lothar Hobelt (edited by), *European Parliaments in World I*, Studia Universitatis Cibiniensis, Series Historica (SUC.SH), editura Universitãtii 'Lucian Blaga' din Sibiu.

Meda, F. (1916), *La nazionalità e la guerra. La questione armena*, in «La Nuova Rassegna», n. 3. Meda F., (1918), *La questione armena,* Fratelli Treves editori, Milano.

Miglioli, G. (2015), *Una storia e un'idea*, nuova edizione, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Monticone, A. (1976), *Il movimento cattolico e lo Stato nazionale dal 1870 al 1919; appunti per una lettura storica*, in «Humanitas», 12, pp. 946-949.

Parisi, A. e Cappellano, M. (2013, a cura di), *Lessico sturziano*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Pazzaglia, L. (2003), *Le riserve di Luigi Sturzo su un articolo di Agostino Gemelli in tema di stato, famiglia ed educazione (1930),* Vita e Pensiero, Milano.

Piva, F.- Malgeri, F. (1972), *Vita di Luigi Sturzo,* Cinquelune, Roma.

Rossi, M.G. (1982), *Introduzione* a *Scritti politici* di Luigi Sturzo, Feltrinelli, Milano.

Rossi, M.G. (1985), *Da Sturzo a De Gasperi. Profilo storico del cattolicesimo politico del Novecento*, Editori riuniti, Roma.

Salvadori, M. L. (1973), *Sturzo e Salvemini nell'età giolittiana* in *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Atti del convegno internazionale di studi, (Palermo-Caltagirone 26-28 novembre 1971), II, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

Sciacca, E. (1989), *Luigi Sturzo e il fondamento teorico della sovranità dello Stato nazionale* in A. Di Giovanni e A. Palazzo (a cura di), *Luigi Sturzo teorico della società e dello Stato*, Massimo editore, Milano.

Spadolini, G. (1971), *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Le Monnier, Firenze.

Spinelli, A. Ernesto Rossi E., (1982), *Il manifesto di Ventotene,* con un saggio di Norberto Bobbio, Guida, Napoli.

Sturzo, L. (1951), *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma.

Sturzo, L. ([1929], 1954) *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L, (1956), *Riforma statale e indirizzi politici*, in *Il Partito Popolare Italiano*, I, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. (1960), *La società sua natura e leggi*, *Sociologia storicista*, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. (1961), *Problemi spirituali del nostro tempo*, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. (1970) *Miscellanea londinese (1934-1936)*, III, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. ([1946], 1971), *Nazionalismo e internazionalismo (1946),* Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. (1972), *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna.

Sturzo, L. (1974), *Scritti inediti*, I, 1890-1924, a cura di F. Piva, Cinquelune, Roma.

Sturzo, L. ([1929], 1984), *Il problema delle minoranze in Europa* in «The Hibbert Journal», e «Il pungolo», ora in *Scritti storico politici (1926-1949),* Edizioni Cinque Lune, Roma.

Sturzo, L. ([1926], 2001), *Italia e fascismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Sturzo, L. ([1926], 2003^{2}a) *Miscellanea londinese (1925-1930)*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Sturzo, L. ([1927], 2003^{2}a), *Il «caso» dell'Action Française*, «The Review of Reviews», Londra, n.448, 15 maggio-15 giugno ora in *Miscellanea londinese (1925-1930)*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Sturzo, L. (2003^{2}a) *La sovranità dello stato*, in *Miscellanea londinese (1925-1930),* I, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

Sturzo, L. (2003[2]b) *Miscellanea londinese (1931-1933)*, II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Tesini, M. (1986), *Sturzo e Tocqueville* in «Sociologia», XX, n. 2-3, pp. 325-348.

Tocqueville, (de) A., (1968), *La democrazia in America* in N. Matteucci (a cura di), *Scritti politici*, II, Torino, Utet.

Traniello, F. (1992), *Religione, Nazione e sovranità nel Risorgimento italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 28, n.2, pp.319-368.

Traniello, F. (2007), *Religione cattolica e stato nazionale: dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna.

Tuccari, F. (2001), *Nazione, Nazionalismo, Stato nazionale*, in M. Ceretta (a cura di), *La storia del pensiero politico come formazione permanente*, FrancoAngeli, Milano.

Tuccari, F. (2000), *La nazione*, Laterza, Roma-Bari.

Veneruso, D. (1968), *La vigilia del fascismo. Il primo ministero Facta nella crisi dello Stato liberale in Italia*, Il Mulino, Bologna.

Veneruso, D. (2001), *Stato, nazione e democrazia*, Sciascia editore, Caltanissetta-Roma.

Vivarelli, R. (1973), *I cattolici italiani e la guerra*, in *Luigi Sturzo nella storia d'Italia,* II, Atti del convegno internazionale di studi, (Palermo-Caltagirone 26-28 novembre 1971), Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

26

Identità nazionale, Stato, democrazia nell'opera storiografica e politica di Giovanni Spadolini

di Eugenio Capozzi

1. *Il "manicheo" mazziniano: l'interpretazione del Risorgimento negli anni del centrismo degasperiano*

Nella formazione intellettuale di Giovanni Spadolini si può scorgere il filo rosso di un'idea del Risorgimento come "rivoluzione mancata", e dell'Italia come "nazione incompiuta". Un filo che si dipanava dalle ascendenze familiari e dalle frequentazioni paterne: l'inquieto mondo intellettuale fiorentino di inizio secolo frequentato dal padre pittore Guido, riviste culturali dai forti connotati politici come *La Voce* e *Lacerba*, il clima dell'antigiolittismo diffuso.

La formazione umana e culturale del giovane Spadolini si sviluppa a partire da queste coordinate, proseguendo però, come per tutta la sua generazione, all'interno dei canoni dettati dalla cultura fascista. Il giovane fiorentino, allevato nell'idea di un'eredità critica del Risorgimento, subiva ovviamente l'influenza, come tanti altri suoi coetanei, della propaganda che proclamava il regime come erede e perfezionatore di quelle aspirazioni catartiche, che in lui assumevano un'impronta prevalentemente radical-repubblicana ed anticlericale. E, però, al contempo crescendo se ne andava emancipando, sulla scorta dell'esperienza e della prima figura intellettuale fondamentale per lui: Piero Gobetti. La lettura del quale, avvenuta in età adolescenziale, lo spinse ad interpretare il Risorgimento come processo di profondo rinnovamento, in primo luogo morale, della cultura nazionale, che non si poteva ritenere realizzato nell'Italia mussoliniana, ma necessitava anzi di un ritorno alle sue fonti

originarie (Spadolini, 1981; Marabini, 1990: 64-78; Valiani, 1991: 30-34; Ceccuti, 1992: 5-8; Ceccuti, 2014: 13-15).

Su queste basi, le prime riflessioni storico-politiche di Spadolini tendevano naturalmente a contrapporre un Risorgimento integro ed "autentico" ad un *mainstream* liberale statutario caratterizzato in senso provinciale, retrivo, compromissorio. Un approccio che, applicato al dibattito politico di quegli anni, alimentava in lui la convinzione che la ricostruzione della democrazia dopo la dittatura implicasse una decisa soluzione di continuità con il liberalismo prefascista (Valiani, 1991: 69-71; Ceccuti, 2000: XX-XXIV).

Nella riflessione autobiografica affidata, molti decenni dopo, all'*Intervista sulla democrazia laica* concessa a Paolo Bonetti, lo storico e uomo politico fiorentino avrebbe sintetizzato la primaria influenza che Gobetti aveva avuto sul suo atteggiamento di critica radicale al *nation building* italiano ricordando che in lui, quando lo aveva letto per la prima volta, aveva trovato «quella revisione, anche crudele, del Risorgimento – il "Risorgimento senza eroi" – che affascinava un giovane indisciplinato e iconoclasta», e ancora «quel rifiuto di un'Italia statutaria, ufficiale, che abbracciava tutto, giolittismo e fascismo, che opponeva un'Italia ideale a un'Italia reale», così come «quel sentimento delle 'minoranze' come fattore determinante nella storia di un popolo» (Spadolini, 1987: 1-2).

Ne derivava, rifletteva a posteriori nel 1987 Spadolini, una «condanna categorica, e quindi ingiusta, del Risorgimento: rivoluzione conservatrice e non rivoluzione liberale. E infine un rifiuto, comprensibile in un ventidueenne, del liberalismo dominante per seguire un altro schema di vita associata» (Spadolini, 1987: 3).

Il suo precoce "manicheismo" politico-culturale spinse Spadolini, nei primi passi come "intellettuale pubblico" (editorialista del *Messaggero* con Missiroli dal 1948, collaboratore del *Mondo* diretto da Mario Pannunzio dal primo numero del 1949) (Valiani, 1991: 38-43; Ceccuti, 1992: 145-169), a porre al centro delle sue riflessioni l'obiettivo di una ricostruzione non unanimistica del *nation building* italiano, tesa a mettere in rilievo soprattutto la varietà di forze che erano state in esso coinvolte, le loro divergenze, i conflitti che avevano attraversato quel processo (Spadolini, 1987: 1-9).

Un approccio polemico che negli ultimi anni Quaranta traeva ulteriori motivi, nella cerchia di intellettuali liberal-radicali in cui egli era stato introdotto, dalle nuove contrapposizioni ideologiche della guerra fredda, ma anche dalle distinzioni interne alle coalizioni centriste degasperiane: in particolare, da quelle tra democristiani e partiti laici, e tra liberali e repubblicani (Craveri, 2002: 33-43 e 211-248; Craveri, 2006: 331-337; Cardini, 2006: 313-330; Colarizi, 2008: 52-58). E che si traduceva nell'aspirazione ad una "terza forza" la cui spina dorsale fosse costituita soprattutto da una cultura liberaldemocratica laica e riformista (Spadolini, 1987: 6-11).

L'obiettivo di evidenziare tanto l'essenza conflittuale del Risorgimento quanto la centralità del contributo ad esso offerto dai gruppi mazzinani e democratico-radicali rispetto alla retorica risorgimentale "ufficiale" rappresentò il nucleo intorno al quale prese forma il primo lavoro storiografico pubblicato a 23 anni dal giovane studioso: *Il '48. Realtà e leggenda di una rivoluzione* (Spadolini, 1948).

La ricostruzione per nulla irenica dell'anno dei grandi moti costituzionali e democratici – nell'anno del loro centenario, e in significativa coincidenza con l'appuntamento cruciale delle prime elezioni politiche del dopoguerra – serviva a Spadolini innanzitutto a veicolare l'idea che il Risorgimento "sconfitto" o emarginato incarnasse in realtà il "nocciolo duro" più autentico dell'identità politica nazionale, perduto nel secolo di successiva stagnazione dimposto dall'*establishment* "statutario". E che, nel momento del ritorno alla democrazia rappresentativa, e in un contesto in cui le forze che si richiamavano alla liberaldemocrazia erano assediate da vecchie e nuove ideologie illiberali, era proprio a quella matrice culturale che si potevano attingere le risorse più vitali per la guida del paese (Valiani, 1991: 5-7).

2. *Un'idea dialettica e pluralistica del* nation building *italiano*

Ma per una eterogenesi dei fini legata alla maturazione intellettuale di Spadolini e all'evolversi della situazione politica negli anni del dopoguerra quella polemica rivisitazione, lungi dal rafforzare in lui un'in-

terpretazione divisiva della costruzione nazionale, fu invece la prima porta socchiusa verso una più approfondita riflessione intorno alla complessità di quel processo, e all'apporto delle diverse culture politiche che vi avevano contribuito nell'arco di un secolo.

Più in particolare, il consolidarsi della coalizione centrista dopo le elezioni del 18 aprile 1948 e l'approdo dell'Italia nello schieramento atlantico sotto la guida degasperiana indirizzavano in misura crescente il giovane storico/giornalista a porsi, più che il problema delle differenze e delle gerarchie di valore tra le correnti politico-culturali italiane otto-novecentesche, quello di una possibile loro coesistenza, collaborazione e integrazione: in contrapposizione ai totalitarismi, e a salvaguardia delle istituzioni democratiche e della stessa unità nazionale (Spadolini, 1987: 47-87).

Questa tendenza prese, a partire dall'inizio degli anni Cinquanta, due vie opposte e complementari: da un lato, l'elaborazione di una mappa storiografica sempre più approfondita della cultura repubblicana e radicale; dall'altro, la riflessione sul ruolo svolto, nella storia dell'Italia unita, dai cattolici. In entrambi i casi, la ricerca era funzionale ad esplorare la profondità delle differenze tra le componenti ideologiche della politica italiana, e tra quelle più o meno marginalizzate e il *mainstream* liberale/risorgimentale.

Non casualmente, proprio il tema del cattolicesimo politico, molto meno congeniale per formazione allo storico fiorentino, avrebbe assunto negli anni successivi un ruolo cruciale nei suoi studi. Il punto di avvio di questo percorso fu il volume *Il papato socialista*, nato come sviluppo di un lungo articolo comparso sul periodico diretto da Mario Pannunzio, e pubblicato da Longanesi nel 1950 (Spadolini 1950): anno in cui Spadolini veniva chiamato come professore incaricato di storia moderna e contemporanea alla Facoltà di scienze politiche "Cesare Alfieri" di Firenze dal preside Giovanni Maranini, con il quale avrebbe stabilito negli anni un solido rapporto intellettuale e umano (Spadolini, 1979: 346-350; Borsi, 2001: 36-42; Capozzi, 2008: 151, 197-198, 204-205; Ceccuti, 2014: 21-23).

Anche in questo caso l'origine delle riflessioni di Spadolini non era estranea alle sue preoccupazioni riguardo al quadro politico del momen-

to, ed anzi il primo obiettivo del libro era certamente polemico: sottolineare come la compatibilità della forza politica egemone nella coalizione centrista al governo, la Dc, con la cultura politica liberaldemocratica fosse tutt'altro che automatica o radicata, ma rappresentasse invece piuttosto un'acquisizione relativamente recente. E come, viceversa, la storia del cattolicesimo politico italiano dalle sue origini fino al fascismo fosse stata innanzitutto la storia di una contrapposizione netta allo Stato liberale; e, a partire dalla fondazione dell'Opera dei Congressi e poi dalla nascita della dottrina sociale della Chiesa, anche di significative convergenze con la critica socialista al capitalismo e allo Stato borghese (Ceccuti, 2014: 19-20).

D'altra parte, la lettura spadoliniana del ruolo svolto dai cattolici nella dialettica politica italiana in epoca liberale assumeva in quel contesto anche il significato politico di un *endorsement* alla linea degasperiana – quella di un partito cattolico che usciva dall'alveo della sua "ideologia" di riferimento per avvicinarsi alle culture politiche liberaldemocratiche laiche - in un momento in cui era chiaramente avvertibile la tensione tra De Gasperi e il "partito romano", che in maniera più o meno esplicita mostrava la propensione a preferire alla strategia centrista la possibilità di grandi coalizioni anticomuniste aperte verso destra (Riccardi, 2007; Craveri, 1995: 43-50; Formigoni, 2010: 153-174).

Ma la collocazione, da parte di Spadolini, del cattolicesimo sociale e politico tra le grandi forze di opposizione al *nation building* "ufficiale" andava ben oltre il dibattito sull'attualità politica del momento. Da un lato, essa implicava infatti una riflessione complessiva sul ruolo svolto dai cattolici nella costruzione della nazione, e sul rapporto tra la loro opposizione passata allo Stato liberale e la loro presente leadership nell'Italia democratica del secondo dopoguerra. Dall'altro, essa suggeriva di per sé un parallelismo di fatto tra l'opposizione cattolica e quella repubblicana e radicale, e cominciava a comporre il quadro di una interpretazione della storia italiana risorgimentale e post-risorgimentale che la considerava non tanto come il risultato – positivo o negativo – dell'egemonia politico-culturale liberale "sabauda", quanto piuttosto come l'esito di una serrata relazione dialettica tra componenti anche distanti, ma nel lungo corso non incompatibili.

Significativamente, a quel primo saggio avrebbe fatto seguito già a partire da quell'anno un corso universitario dedicato da Spadolini proprio ai rapporti tra cattolicesimo e Risorgimento, pubblicato in volume nel 1951 (Spadolini, 1986), e, dopo qualche anni, un volume di ben altra articolazione ed ambizione: *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98* (pubblicato da Vallecchi nel 1954). Un volume che si impose ben presto come il più approfondito e completo studio sui rapporti conflittuali tra il mondo cattolico e la classe dirigente dell'Italia unita mai prodotto fino ad allora in Italia da parte di uno storico non cattolico, distinguendosi da quella che era stata fino ad allora una complessiva sottovalutazione della storia del cattolicesimo politico da parte degli studiosi di scuola liberale-crociana e marxista (Ceccuti, 2014: 25-26).

Ma l'affresco ambizioso disegnato da Spadolini in quel momento rappresentava anche una sfida per la stessa cultura cattolica, all'epoca ancora coinvolta in un sofferto processo di evoluzione tra conciliatorismo, cattolicesimo "nazionale", antifascismo, cattolicesimo liberale, democratico e "sociale") che impediva ancora ad essa una messa a fuoco efficace della propria posizione rispetto alla forma che lo Stato nazionale aveva assunto alla luce della caduta del fascismo e dell'avvento della democrazia repubblicana (Scoppola, 1979; Traniello 1990; Giovagnoli, 1991; Formigoni, 2010; Formigoni, 2008). Il punto verso cui convergeva l'ambiziosa ricostruzione spadoliniana si poteva condensare in una considerazione per lui, e per molti, a quel tempo piuttosto sorprendente: le forze che avevano segnato l'ingresso effettivo dei cattolici nella vita politica dell'Italia unita non venivano dalla sponda clerico-moderata, ma da quella intransigentista, meno incline a compromessi con la classe politica liberale. Quell'ingresso non era quindi il segno di una maggiore compatibilità tra le diverse culture politiche, ma piuttosto di un persistente, duro confronto tra prospettive ideologiche contrapposte (Spadolini, 1994: XXI).

Nella prefazione alla nuova edizione del volume pubblicata nel 1976 (influenzata, naturalmente, dalle riflessioni maturate successivamente in un ventennio), Spadolini avrebbe scritto che il libro era nato

> in una precisa prospettiva di visione o meglio di revisione della nostra storia post-risorgimentale. Il momento della contestazione, il momento

della lotta allo Stato liberale, dopo tanti trionfalismi di una storiografia apologetica. La ricerca dell'Italia del dissenso dopo quella del troppo facile e smaccato consenso (Spadolini, 1994: IX).

In quella stessa sede lo storico aggiungeva:

Tutti i miei studi del decennio dal 1950 al 1960 si legano ad una fondamentale tematica: la spiegazione del "perché" di un'opposizione che, da sponde opposte, clericali o laiciste, rimetteva in discussione gli stessi titoli di validità di un assetto pieno di contraddizioni e di ombre (Spadolini, 1994: X).

L'inquadramento della cultura politica cattolica italiana come fenomeno di opposizione all'ortodossia liberal-risorgimentale, dunque, rappresentava per lo storico fiorentino, a questo punto del suo percorso intellettuale, una tappa decisiva verso l'interpretazione del processo di formazione e consolidamento dello Stato unitario non come un dato scontato e teleologicamente certo nell'ottica di una visione unidirezionale del progresso (Butterfield avrebbe detto di una «interpretazione Whig della storia») (Butterfield, 1978), bensì piuttosto come il risultato di una autentica dialettica tra forze sociali, culturali, ideologiche divergenti.

Questo implicava per lui innanzitutto la consapevolezza che la compagine istituzionale, la classe politica, l'assetto di potere che aveva caratterizzato l'Italia unita era soltanto uno stadio provvisorio e fragile del processo, e portava dentro sé, costitutivamente, molti potenziali germi degli squilibri, dei conflitti, delle disuguaglianze, dell'instabilità che si sarebbero manifestate nel secolo successivo. Ma, guardando la questione da un altro punto di vista, significava anche, per Spadolini, la coscienza del fatto che, come i repubblicani e i radicali (e con molti più punti di contatto con i socialisti di quanto fino ad allora si era pensato), i cattolici erano stati, per la loro parte, protagonisti del *nation building*, anche quando fieramente lo avevano avversato. E, anzi, per molti versi *proprio in quanto* lo avevano avversato, contribuendo così a correggerne l'unilateralità, e a rendere le istituzioni dello Stato unitario

più rappresentative di un paese che storicamente aveva maturato una comune identità, ma economicamente, socialmente e culturalmente era assai frammentato.

Insomma, non soltanto la lettura "ortodossa" del Risorgimento non poteva liquidare, per lo storico fiorentino, i cattolici (così come i repubblicani o i radicali o i socialisti) come "ostacoli" al consolidamento dello Stato nazionale e causa dei suoi problemi di coesione o stabilità, ma al contrario si poteva affermare che la continuità, il progresso economico e sociale, il percorso interrotto ma infine compiuto verso la democrazia, la capacità di risorgere dalle avversità, che quello Stato aveva mostrato (in particolare alla luce delle guerre mondiali e del ventennio fascista) si dovevano almeno in parte proprio all'apporto di quelle culture "dissidenti", al loro lievito critico, al loro stimolo conflittuale verso un'unità meno artificiosa, più concreta ed effettiva.

3. *Da Gobetti a Croce: la storia nazionale come continuità e "il Tevere più largo"*

Parallelamente al volume del 1955, più volte ripubblicato e ben presto divenuto un classico nel suo genere, Spadolini continuava a portare avanti – coerentemente al suo programma di "revisione" della storia italiana attraverso le correnti del "dissenso" – una minuziosa ricostruzione della storia del repubblicanesimo e della democrazia radicale (in particolare nei volumi *I radicali dell'Ottocento. Da Garibaldi a Cavallotti*, e *I Repubblicani dopo l'Unità*, editi entrambi nel 1960) (Spadolini, 1960a; Spadolini, 1960b).

La riconsiderazione del ruolo dei cattolici nella vita politica nazionale apriva però la strada anche al superamento di un altro "tabù" giovanile di Spadolini: il giudizio su Giolitti. Il quale, da simbolo negativo di una classe politica liberale non all'altezza della guida della nazione, assumeva invece sempre più ai suoi occhi un ruolo di decisivo spartiacque, e promotore di quella interazione tra culture politiche che sempre più allo Spadolini degli anni del centrismo, della guerra fredda e del nascente centrosinistra appariva come la vera essenza, la paziente gesta-

zione di un'identità politica nazionale davvero condivisa (Valiani, 1991: 11-13; Marabini, 1990: 67-68; Ceccuti, 2014: 27-28).

Con gli anni e con l'approfondimento dei suoi studi, così, Spadolini diventava sempre meno gobettiano e sempre più crociano, nel senso soprattutto di un giudizio sulla storia italiana che scorgeva in essa una piena continuità e una razionale, sia pur non pacifica e scontata, evoluzione (Spadolini, 1990: 40-145; Valiani, 1991: 71-72).

Il primo, importante risultato del ripensamento sulla funzione storica svolta dal *dominus* della politica italiana proto-novecentesca fu il volume *Giolitti e i cattolici* – pubblicato nel 1959 ma, come avrebbe ricordato più tardi l'autore, «preparato e scritto negli ultimi anni pacelliani (fra il '55 e il '58)» (Spadolini, 1994: VII; Spadolini,1969; Ceccuti, 2000: XVIII).

In quella sede Spadolini individuava nel rapporto di rispetto e distinzione tra Stato e Chiesa inaugurato dallo statista di Dronero l'embrione di una nuova stagione politica – non ancora pienamente realizzata nemmeno in epoca repubblicana – in cui egli auspicava che venissero finalmente superate le ristrettezze tanto del clericalismo quanto dell'anticlericalismo: uno Stato laico in un paese cattolico, in cui la convivenza avrebbe dovuto fondarsi su «un *idem sentire*, fra laici e cattolici, sull'unità morale e culturale degli italiani» (Spadolini, 1994: VIII).

Un nuovo corso che qualche anno dopo, alla luce del Concilio e della nascita del centrosinistra, Spadolini avrebbe invece considerato con maggiore ottimismo sostanzialmente avviato, e il cui senso sarebbe stato da lui sintetizzato nella celebre formula del *Tevere più largo*, titolo del volume che proseguiva ed ampliava il tema del precedente, pubblicato per la prima volta nel 1967 (Spadolini, 1970).

In quella sede lo storico fiorentino sottolineava come i rapporti tra Stato e Chiesa, laici e cattolici in epoca repubblicana si potessero interpretare unitariamente come «il rinnovato, e sempre faticoso, e sempre contrastato tentativo di separare le due sfere, la sfera sacra e la sfera profana, dopo le confusioni e le commistioni che avevano tanto caratterizzato l'età tormentata del dopoguerra, con la nascita della repubblica che portava con sé tutti gli accenti e i fremiti della rivincita guelfa, e magari neoguelfa» (Spadolini, 1970: 18-19; Spadolini, 1973).

Verso la fine della sua vita, Spadolini avrebbe ricordato come l'integrazione politica e istituzionale tra elementi così diversi e spesso apparentemente tra loro incompatibili era potuta avvenire perché essa, in realtà, affondava le radici in una coscienza identitaria molto più antica:

> In Italia l'idea e la stessa realtà della nazione precedevano di parecchi secoli l'idea dello Stato. Perché la nazione è figlia di un'idea dell'Italia. Un'idea essenzialmente culturale, spirituale: un'idea che nasce dalla lingua, che ha per padre Dante, che si snoda attraverso la formazione della cultura nazionale, fondamento del futuro Stato unitario (Spadolini, 1994: 7).

Nei saggi raccolti negli anni Settanta e Ottanta, e innanzitutto nel volume *L'Italia della ragione*, Spadolini andò perfezionando questa sua visione della storia nazionale come risultato di una progressiva omogeneizzazione tra famiglie ideologiche, tra le quali proprio nello spazio politico ed istituzionale nato con la formazione dello Stato unitario si erano man mano accentuati gli elementi di dialogo, le spinte alla collaborazione, le contaminazioni costruttive, in nome di un comune impulso al consolidamento di una "casa comune" che sempre più si rivelava alla classe dirigente nel suo complesso come prioritaria, grazie all'emergere di un'identità condivisa sedimentata lungo molti secoli. Un'omogeneizzazione che, guardando a ritroso il Novecento, si presentava per lui come un corso praticamente ininterrotto dall'epoca giolittiana a quella repubblicana, tenuto insieme dal raccordo dell'antifascismo e da un ceto politico repubblicano complessivamente non immemore delle sue radici culturali. Quella *koinè* gli appariva però ora messa in pericolo dall'esasperazione ideologica e dalla crisi politica sorte sul finire degli anni Sessanta e proseguite nel decennio seguente: in cui egli scorgeva di nuovo in agguato, come nel primo dopoguerra, gli "irrazionalismi devastatori" che avevano condotto al fascismo (Spadolini, 1978: V; Ceccuti, 2000: XIX).

4. *Una nazione fondata sulla "biodiversità" politica, culturale e ambientale*

Parallelamente, Spadolini coltivava e consolidava la sua visione intrinsecamente pluralistica della democrazia italiana anche nella sua attività di direttore del *Resto del Carlino* (1955-1968) (Ceccuti, 2014: 27-28) e di editorialista del *Corriere della Sera*, ponendosi a difesa dell'eredità degasperiana e della ispirazione originaria della coalizione centrista prima (Spadolini, 1962; Capozzi, 2008: 295-326; Capozzi, 2009: 85-87), e successivamente in una posizione di apertura a quella di centrosinistra, nell'auspicio di una definitiva evoluzione riformista del socialismo italiano e di una salvaguardia dell'anima laico-liberale dell'alleanza (Spadolini 1987: 1-87).

Nella fase seguente della vita politica italiana, iniziata con la frattura del Sessantotto, Spadolini – come direttore del *Corriere* (Ceccuti, 1992: 155-159; *Spadolini a Milano...* 1995; Ceccuti, 2002: 21-23), e poi come uomo politico "a tempo pieno" (Ceccuti, 1992: 89-91, 101-107; Ceccuti, 2002: 23-29) (senatore Pri dal 1972, creatore e titolare del Ministero per i Beni culturali e ambientali dal 1974 (Ceccuti, 1992: 89-94; Ceccuti, 2002: 29-34; Ceccuti, 2014: 31-34), leader e segretario del Pri, e Presidente del Consiglio dal 1981 al 1983, Ministro della Difesa dal 1983 al 1987 (Manzella, 1985: 54-105; Ceccuti, 2002: 34-48), Presidente del Senato dal 1987 al 1994 (Ceccuti, 1991: 219-241) – avrebbe continuato a seguire la sua "bussola" culturale e politica, maturata negli anni del centrismo atlantista, che poneva come obiettivo fondamentale la difesa della democrazia in nome della coscienza di un'appartenenza comune, anche attraverso stagioni diverse e turbolente: la grande crisi economica mondiale, l'escalation della violenza politica e la sfida del terrorismo al "cuore dello Stato", la "solidarietà nazionale", la transizione al pentapartito, l'avvento della leadership di Bettino Craxi (Craveri, 1995: 774-873).

Ma, su un altro piano, anche l'idea e la realizzazione del Ministero per i beni culturali possono essere considerate strettamente connesse con la concezione spadoliniana di una identità nazionale antica ma necessariamente varia e composita, da salvaguardare in quanto tale.

La filosofia della conservazione e valorizzazione di ambiente, territorio, monumenti, centri urbani introdotta in Italia dal nuovo ministero implicava infatti l'idea di fondo che la nazione intera, nella sua estrema differenziazione di habitat e di testimonianze sedimentate nel tempo, è un patrimonio in quanto tale, senza gerarchizzazioni retoriche e forzature, proprio per la sua inesauribile ricchezza, varietà e "biodiversità".

Nel variare dei contesti e delle forze in campo, il principio ispiratore di Spadolini rimaneva lo sforzo di ricercare sempre il baricentro, il punto di incontro volta a volta più funzionale ad assicurare la continuità delle istituzioni. Come sottolinearono i prefatori alla sua raccolta di scritti girnalistici e discorsi accademici milanesi, Spadolini per la sua idea di liberaldemocrazia «tendeva alla composizione e non alla rottura. La mediazione, che doveva poi attuare tante volte nel corso della sua carriera politica, non era per lui solo una necessità per non scontentare nessuno: era una specie di esercizio intellettuale, una ricerca continua» (Mieli-Monti, 1995: 5).

5. *Conclusioni*

L'idea gradualistica e "coalizionista" della democrazia italiana – fondata sulla coscienza storica di una "nazione difficile" (secondo la formula poi coniata da Giuseppe Galasso) (Galasso, 1994; Galasso, 2002) e multiforme – maturata da Spadolini, e praticata con pazienza nella sua carriera politica, conteneva però in sé (ed anzi conservava, dalle angosce giovanili per l'avvenire della patria in transizione) anche un fondo pessimista sulle potenzialità evolutive della società italiana nel breve e medio termine, e sulle reali possibilità di influenza della politica su di esse. Un pessimismo che si andò accentuando non poco proprio nel periodo più drammatico della crisi degli anni Settanta, e poi nell'ultima fase della sua vita, man mano che cresceva in lui la convinzione di un logoramento delle istituzioni repubblicane, e del rapporto organico di rappresentanza tra società civile e classe politico-partitica.

In questa accezione, la coscienza della costitutiva multipolarità della politica italiana era anche, in parte, la presa d'atto di una radicata,

inevitabile frammentazione e (micro)conflittualità della società, che si riproduceva in forme diverse ma con costante intensità attraverso le trasformazioni sociali e culturali, e attraverso i grandi scontri di potere interni ed internazionali, nelle diverse epoche. Frammentazione e conflittualità rispetto alle quali la classe politica poteva soltanto rassegnarsi, agli occhi di Spadolini, ad una costante ed infaticabile opera di ricomposizione, che non assicurava però alcun esito di un loro strutturale superamento (Folli, 2000: XXV-XXXI).

Era una tale interpretazione del pluralismo italiano ad ispirare nel 1987 a Spadolini le seguenti considerazioni, consegnate a Paolo Bonetti nel libro *Intervista sulla democrazia laica*:

> Da Depretis a Giolitti a De Gasperi, la politica italiana si è sempre fondata sulla mediazione: con un rimescolamento di ceti e di classi che, nel caso di Giolitti, ha qualcosa di simile alle trasformazioni delle fondamenta sociali di questa Repubblica. E in una democrazia sempre bloccata, la mediazione diventa surrogato dell'alternativa (Spadolini, 1987: p. 73).

Insomma, quell'identità italiana polifonica e dialettica che in passato aveva più volte – e segnatamente nella lunga fase del *nation building* – assicurato, quando ben guidata dalla classe politica, una considerevole spinta "machiavelliana" verso la crescita e il progresso della società, era per lui ciclicamente sul punto di riproporsi viceversa come forza distruttiva, come ritorno dell'autolesionista Italia dei mille campanili, delle mille fedeltà, del guicciardiniano *particulare*, sua secolare maledizione.

Di fronte a tale ambigua e sfuggente struttura della sostanza politica del paese, il compito di una classe politica culturalmente consapevole veniva sempre più ridefinito da Spadolini come quello di sfruttare, da una parte, i momenti di conflittualità "costruttiva" per imprimere le svolte modernizzatrici più consistenti, e dall'altra di resistere alle fasi di conflittualità "distruttiva" attraverso una intelligente opera di "disinnesco" delle spinte più disgreganti (Spadolini, 1987: 133-141, 153-157). Agendo nel contempo, con lungimiranza, in direzione di un consolidamento del tessuto istituzionale che lo rendesse sempre più in grado di contenere quelle spinte nei futuri, nuovi momenti di crisi.

Bibliografia

Aa.Vv. (1985), *Spadolini storico e uomo di governo. Bibliografia degli scritti di storia moderna e contemporanea, degli scritti e discorsi politici, 1980-1985*, con introduzione di Leo Valiani, un saggio di Andrea Manzella, a cura di Cosimo Ceccuti, Firenze, Le Monnier.

Aa.Vv. (1990), *Spadolini storico e uomo politico. Bibliografia degli scritti di storia moderna e contemporanea, degli scritti e discorsi politici, 1985-1990*, con introduzione di Leo Valiani, un saggio di Claudio Marabini, un testo di Carlo Bo, a cura di Cosimo Ceccuti, Le Monnier, Firenze.

Aa.Vv., (1995), *Spadolini a Milano. Il "Corriere della Sera" e la Bocconi: articoli e discorsi 1968-1974*, Prefazione di Paolo Mieli e Mario Monti. Introduzione di Gaetano Afeltra. Postfazione di Cosimo Ceccuti, Rizzoli, Milano.

Aa.Vv. (2000), *Spadolini storico e uomo delle istituzioni. Bibliografia degli scritti di storia moderna e contemporanea, degli scritti e dei discorsi politici, 1990-1994. Con un'appendice di scritti postumi, 1995-1999*, con introduzione di Carlo Bo e saggi di Cosimo Ceccuti e Stefano Folli, Le Monnier, Firenze.

Borsi, F. (2001), *Il "Cesare Alfieri" e il "Salotto Spadolini"*, in «Nuova Antologia», pp. 136-142.

Butterfield, H. (1978), *The Whig interpretation of history*, AMS Press, New York (Ristampa anastatica dell'edizione originale del 1931).

Capozzi, E. (2008), *Il sogno di una costituzione. Giuseppe Maranini e l'Italia del Novecento*, Il Mulino, Bologna.

Capozzi, E. (2009), *Partitocrazia. Il "regime" italiano e i suoi critici*, Guida, Napoli.

Cardini, A. (2006), *Il partito de "Il Mondo": liberali, "terza forza", sinistra democratica*, in G. Nicolosi, G. (a cura di), (2006), pp. 313-330.

Ceccuti, C. (1992), *Giovanni Spadolini*, La Navicella, Roma.

Ceccuti, C. (2000), *Lo storico*, in Aa.Vv. (2000), pp. X-XXIV.

Ceccuti, C. (2002), *Introduzione a Spadolini*, G. (2002), pp. 21-23.

Ceccuti, C. (2014), *Giovanni Spadolini. Giornalista, storico e uomo delle istituzioni*. Introduzione di Carlo Azeglio Ciampi, Mauro Pagliai Editore, Firenze.

Colarizi, S. (2008), *Storia politica della Repubblica, 1943-2006*, Laterza, Roma-Bari.

Craveri, P. (2002), *La democrazia incompiuta. Figure del '900 italiano*, Marsilio, Venezia.

Craveri, P. (2006), *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna.

Folli, S. (2000), *L'uomo delle istituzioni*, in Aa.Vv., (2000), pp. XXV-XXXI.

Formigoni, G. (2010), *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, II ed., Il Mulino, Bologna.

Formigoni, G. (2008), *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, Il Margine, Trento

Giovagnoli, A. (1991), *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari.

Manzella, A. (1985), *Giovanni Spadolini: esperienze istituzionali e di governo*, in Aa.Vv. (1985), pp. 54-105.

Marabini, C. (1990), *Spadolini scrittore*, in Aa.Vv. (1990), pp. 59-116.

Mieli, P. - Monti, M. (1995), Prefazione a Aa.Vv. (1995), pp. 4-6

Nicolosi, G., (2006), *I partiti politici nell'Italia repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Riccardi, A. (2007), *Il partito romano. Politica italiana, Chiesa cattolica e curia romana da Pio XII a Paolo VI*, II ed., Morcelliana, Brescia.

Scoppola, P. (1979), *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Studium, Roma.

Spadolini, G. (1948), *Il '48. Realtà e leggenda di una rivoluzione*, L'Arco, Firenze.

Spadolini, G. (1950), *Il papato socialista*, Longanesi, Milano.

Spadolini, G. (1960a), *I radicali dell'Ottocento. Da Garibaldi a Cavallotti*, Le Monnier, Firenze.

Spadolini, G. (1960b), *I Repubblicani dopo l'Unità*, Le Monnier, Firenze.

Spadolini, G. (1962, a cura di), *I partiti e lo Stato*, S.P.A. Poligrafici Il Resto del Carlino, Bologna.

Spadolini, G. (1969), *Il mondo di Giolitti*, Le Monnier, Firenze.

Spadolini, G. (1970), *Il Tevere più largo. Da Porta Pia a oggi*, Longanesi, II ed., Milano.

Spadolini, G. (1971), *Autunno del Risorgimento*, Le Monnier, Firenze.
Spadolini, G. (1972), *Gli uomini che fecero l'Italia*, Longanesi, Milano.
Spadolini, G. (1973), *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Le Monnier, Firenze.
Spadolini, G. (1978), *L'Italia della ragione. Lotta politica e cultura nel Novecento*, Le Monnier, Firenze.
Spadolini, G. (1979), *Una certa idea dell'Italia*, in L. Lotti, S. Tosi, G. Spadolini, *Giuseppe Maranini nel decennale della scomparsa*, in «Nuova Antologia», n. 2131, pp. 346-50.
Spadolini, G. (1981), *Il mio debito con Gobetti*, Le Monnier, Quaderni della Nuova Antologia, Firenze.
Spadolini, G. (1986), *Cattolicesimo e Risorgimento (con la storia del "Sillabo")*, Le Monnier, Firenze (ristampa anastatica del saggio pubblicato in «Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia», 1950-1951).
Spadolini, G. (1987), *Intervista sulla democrazia laica*, a cura di Paolo Bonetti, Laterza, Roma-Bari.
Spadolini, G. (1990), *Il debito con Croce*, in «Nuova Antologia», a. 125, aprile-giugno, n. 2174, pp. 40-145.
Spadolini, G. (1994a), *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, V ed., Mondadori, Milano.
Spadolini, G. (1994b), introduzione a G. Spadolini (a cura di), *Nazione e nazionalità in Italia*, Laterza, Roma-Bari.
Spadolini, G. (2002), *Discorsi parlamentari.* Con un saggio di Cosimo Ceccuti, Il Mulino, Bologna.
Traniello, G. (1990), *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna.
Valiani, L. (1991), *Spadolini e la storia dell'Italia contemporanea. Quarant'anni di insegnamento e di studi*, III ed., Le Monnier, Firenze.

27

Differenzialista e selettiva: la via italiana alla civic integration *e la sua rilevanza per gli studi sul nazionalismo*

di Enrico Gargiulo

Introduzione

A partire dalla metà degli anni Duemila, l'Italia ha progressivamente aderito ai princìpi della *civic integration*, una visione delle politiche di integrazione che si basa sull'idea secondo cui i non cittadini che intendono fare ingresso e/o soggiornare nel territorio di uno stato europeo debbano soddisfare specifici requisiti. Il passaggio a questo modello di inclusione è accompagnato da *discorsi* che rappresentano la comunità italiana come coesa e compatta sul piano culturale e rimandano alla necessità che gli stranieri si adeguino ai suoi valori di riferimento.

L'adesione dell'Italia alla *civic integration* è un dato di estremo interesse per gli studi sulla nazione. Il modello italiano, infatti, si ispira esplicitamente a un nazionalismo di tipo *civico* – i non cittadini, formalmente, sono tenuti in maniera esclusiva ad adeguarsi alle regole "repubblicane" e "costituzionali" – ma presenta in maniera evidente i caratteri di un nazionalismo di tipo *etnico* – la comunità italiana, pur non essendo descritta in maniera chiara e credibile, è supposta essere unitaria, ed è contrapposta a gruppi rappresentati come radicalmente diversi sul piano culturale.

Partendo da queste premesse, nelle prossime pagine si cercherà dapprima di illustrare i contenuti della *civic integration*, specificando le tappe del percorso che ha portato l'Italia ad aderirvi, per poi descrivere le caratteristiche della via italiana all'integrazione civica. Infine, sarà analizzata la "filosofia" dell'inclusione promossa dalle istituzioni italia-

ne, focalizzando l'attenzione, in particolare, sul nesso ambivalente tra nazione e integrazione.

La civic integration *e la sua diffusione in Europa*

Negli ultimi quindici anni, la *civic integration* è diventata un'idea centrale nell'ambito delle politiche di integrazione degli immigrati. Apparsa in Olanda sul finire degli anni Novanta – dove il *Newcomer Integration Act* è entrato in vigore nel 1998 (Kostakopoulou, 2010) –, questa visione dei rapporti tra "autoctoni" e "nuovi arrivati" si è rapidamente diffusa in molti stati europei.

Nella letteratura sui fenomeni migratori, con l'espressione "*civic integration*" si fa solitamente riferimento a due aspetti delle politiche di inclusione: l'ingresso formale della nozione di "integrazione" nel quadro normativo dei vari stati; l'organizzazione di corsi, programmi di orientamento, test e contratti (Carrera e Wiesbrock, 2009: 3). In breve, l'idea di integrazione civica fa riferimento al fatto che i cittadini di paesi non comunitari sono tenuti a soddisfare alcuni requisiti per essere autorizzati ad accedere e/o a soggiornare nel territorio di un paese europeo: nello specifico, ad apprendere la lingua del paese ospitante e i suoi valori civici e culturali. In diversi stati, tra cui la Francia, la Germania e l'Olanda, l'introduzione della *civic integration* ha fatto sì che la concessione oppure il rinnovo del permesso di soggiorno siano subordinati al superamento di esami e test che certificano il conseguimento dei requisiti linguistici e civici (Joppke e Morawska, 2003).

Le singole declinazioni statali dell'idea di *civic integration*, nonostante le differenze, condividono un carattere *selettivo*, che si fonda su una visione *nazionalista* della società (Carrera e Wiesbrock, 2009: 4). La selettività alla base di tale visione può essere ricondotta ai modelli coercitivi e unidirezionalmente assimilazionisti presenti in passato (Kostakopoulou, 2010: 957) oppure può essere considerata in maniera differente: le misure di integrazione civica possono essere valutate cioè quali strumenti orientati a individuare una identità nazionale genuina

e “autoctona” e a distinguerla dal sentimento identitario che coinvolge anche i cittadini di origine immigrata (Suvarierol, 2012: 213).

Ma il carattere selettivo della *civic integration*, oltre che a una visione nazionalista, può essere ricondotto anche a una certa forma di liberalismo, “repressivo” e “disciplinante”, finalizzato a costringere gli individui a sviluppare le proprie capacità produttive e auto-regolative. In questo senso, la nozione di integrazione civica svolgerebbe una funzione simile a quella svolta dalle politiche di *workfare* (Joppke, 2007: 14), mirando non all’uniformazione culturale ma alla promozione dell’autonomia funzionale individuale (Goodman, 2010: 754).

Sul piano dei contenuti, la *civic integration* è spesso considerata del tutto equivalente a quello che in letteratura viene definito *neoassimilazionismo*: i non cittadini sono tenuti ad accettare e fare propri i valori fondativi della comunità ospitante; dunque, se non sul piano strettamente culturale, quantomeno su quello civico sono in qualche misura assimilati. L’integrazione civica, tuttavia, può contemplare anche la presenza di componenti e discorsi multiculturali (Jacobs e Rea, 2007), impiegati chiaramente in maniera strumentale. Riprendendo Carrera e Wiesbrock (2009), sembra allora sensato affermare che questa visione «può essere considerata una nuova linea discorsiva volta a nascondere le pluricontestate logiche classiche dell’assimilazione e dell’acculturazione», anche impiegando retoriche e argomenti apparentemente opposti a esse.

La via italiana alla civic integration

In Italia, l’adesione ai principi della *civic integration* inizia a manifestarsi nel 2006, quando, nell’ambito di una proposta di riforma della legge sulla cittadinanza presentata dall’allora Ministro dell’interno Giuliano Amato, l’acquisizione dello status di cittadino viene subordinata al superamento di un test di lingua e di cultura italiana nonché alla sottoscrizione di una *Carta dei valori della cittadinanza e dell’integrazione*, un documento avente l’obiettivo di riassumere e rendere espliciti i principi fondamentali dell’ordinamento italiano che regolano la vita collet-

tiva dei cittadini e dei non cittadini[1]. La Carta non acquista immediatamente forza giuridica, assumendo semplicemente il «valore di direttiva generale per l'Amministrazione dell'interno»[2], ma sancisce comunque l'affermazione di un'idea di integrazione incentrata sulla *cultura* e sui *valori* della comunità italiana quali punti di riferimento nelle relazioni tra "autoctoni" e "nuovi arrivati", come confermato anche dal richiamo esplicito alla cultura greco-romana e alle tradizioni cristiana ed ebraica[3].

Ma l'adesione compiuta ai principi della *civic integration*, corredata dall'opzione in favore di una visione *culturalista* dei rapporti tra "autoctoni" e "nuovi arrivati", arriva qualche anno più tardi, nel 2009, quando la legge 94[4], parte del cosiddetto "Pacchetto sicurezza", introduce nell'ordinamento italiano l'*Accordo di integrazione*, una sorta di "contratto" tra lo straniero e lo stato – presto soprannominato "permesso di soggiorno a punti" – che prevede l'obbligo di sottoscrivere, contestualmente alla presentazione della domanda di rilascio del permesso di soggiorno, un documento vincolante articolato per crediti, la cui perdita integrale comporta la revoca del permesso e, quindi, il rischio di espulsione dal territorio italiano (o, comunque, l'introduzione di una serie di doveri e adempimenti aggiuntivi). I requisiti che un non cittadino deve soddisfare per dimostrare la propria integrazione sono stabiliti in maniera chiara successivamente, mediante un apposito Regolamento[5],

1 Elaborato da una Commissione di cinque esperti accademici nominati dal Ministero dell'interno dopo aver consultato le principali comunità di immigrati e associazioni religiose.

2 A riguardo, cfr. il sito del Ministero dell'interno: http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala__stampa/speciali/altri__speciali/carta__dei__valori/. Quanto ai contenuti della Carta, cfr. Bova (2012); Colaianni (2007 e 2009); Ferrari (2008). Per una prospettiva critica su questi contenuti si rimanda a Cuttitta (2013) e Denaro (2014).

3 Il richiamo alle "radici" ebraico-cristiane dell'Italia in un documento quale la Carta è senza dubbio uno degli aspetti più critici del documento, in quanto tale richiamo, tra le altre cose, mette in discussione la laicità dello stato italiano (Zorzella 2011).

4 Aggiungendo al *Testo unico sull'immigrazione* (d.lgs. 286/1998) l'art. 4-bis.

5 Emanato con il d.p.r. 179/2011 ed entrato in vigore il 10 marzo 2012. Successivamente, diversi importanti aspetti del contratto di integrazione sono stati modificati da alcune circolari.

che fissa le modalità per la sottoscrizione dell'Accordo e disciplina i casi straordinari di giustificata esenzione dalla sottoscrizione[6]. I firmatari[7] sono tenuti ad acquisire un livello sufficiente di conoscenza dell'italiano parlato, della Costituzione, delle istituzioni pubbliche e della vita civica, devono garantire il rispetto dell'obbligo scolastico per quanto riguarda i figli minori e aderire ai principi della Carta dei valori.

Con l'introduzione dell'Accordo, l'integrazione, da *diritto*, si trasforma in *dovere* (Biondi dal Monte e Vrenna, 2013) – dimostrare di essere "integrati" diventa una condizione necessaria per il proseguimento del soggiorno legale –, mentre si registra una controversa intersezione tra *politiche di ammissione* e *politiche di integrazione* (Caponio, 2012). L'Accordo, inoltre, provoca *discriminazioni*, simboliche e materiali, nei confronti dei non cittadini (Cuttitta, 2013 e 2014). Questi ultimi, ad esempio, a differenza dei cittadini italiani, sono costretti ad aderire a un'interpretazione dei valori costituzionali e della storia italiana – quella contenuta nella Carta – piuttosto soggettiva e arbitraria. Inoltre, quegli stranieri che possono permettersi l'affitto legale di un alloggio sono favoriti rispetto a coloro che, al contrario, per ragioni materiali e non per scelte personali, non sono in grado di farlo[8]. Più in generale, i meccanismi contenuti nel Regolamento attuativo finiscono per colpire in misura maggiore soggetti che si trovano in condizioni economiche e lavorative svantaggiate o che sono meno qualificati sul piano educativo e/o professionale (Cuttitta, 2013 e 2014).

6 L'Accordo si applica al non cittadino di età superiore ai sedici anni che fa ingresso per la prima volta nel territorio nazionale e presenta un'istanza di rilascio del permesso di soggiorno di durata non inferiore a un anno. Gli stranieri appartenenti ad alcune categorie sono esentati dalla sottoscrizione del documento, mentre coloro che dispongono di alcuni tipi di permesso di soggiorno, pur dovendo siglare il contratto di soggiorno, non possono essere espulsi in caso di mancato soddisfacimento dei requisiti (per maggiori dettagli su questo punto cfr. Zorzella, 2014).

7 Ogni firmatario riceve 16 punti, e deve raggiungere la soglia dei 30 punti entro i due anni di durata dell'Accordo partecipando a corsi e programmi educativi così come registrandosi e fruendo di alcuni servizi. I punti possono anche essere decurtati, qualora subentrino condanne penali o sanzioni amministrative.

8 Una delle azioni che consentono di guadagnare "punti", infatti, è l'affitto in regola di un appartamento.

Il passaggio a una visione marcatamente culturalista dell'integrazione è sancito in maniera ancora più compiuta circa un anno dopo l'introduzione dell'Accordo, ossia nel 2010, con la pubblicazione del *Piano per l'integrazione nella sicurezza Identità e Incontro*, il documento che riassume la strategia del Governo in materia di immigrazione[9]. All'interno del Piano, l'Italia è rappresentata come una comunità culturale compatta e unitaria, intessuta di valori condivisi che i nuovi arrivati sono tenuti a riconoscere, mentre le interazioni tra cittadini e non cittadini sono descritte come conflittuali, stante l'incapacità da parte dei secondi di inserirsi nel tessuto sociale della comunità ospitante (Gargiulo, 2012 e 2014; Priori, 2014; Russo Spena e Carbone, 2014).

I contenuti del modello italiano di civic integration

Le caratteristiche della *civic integration* all'italiana emergono in maniera evidente dalla lettura del Piano e di alcuni discorsi politici che hanno accompagnato l'introduzione dell'Accordo di integrazione.

Il primo punto cardine di questa versione è costituito da una visione *temporanea* e *rotatoria* dei processi migratori che coinvolgono l'Italia. Una visione di tal genere, chiaramente in contrasto con i dati prodotti dalle istituzioni italiane, da centri di ricerca indipendenti e da organizzazioni del terzo settore, è impiegata come strumento di legittimazione di specifiche politiche volte a limitare al minimo i programmi di inclusione.

Su questo punto, il Piano si esprime così: «se da un lato dovremo affrontare flussi migratori sempre più robusti, dall'altro questi ultimi saranno maggiormente rotatori e con periodi di migrazione tendenzialmente contratti», in quanto «la crescita di quelli che sono oggi Paesi in via di sviluppo richiamerà in patria i migranti con possibilità di vita ed investimento oggi impossibili». Per questa ragione, «la sfida che ci attende è dunque di costruire un sistema nel quale percorsi di inclusio-

9 Il Piano, promosso dai Ministeri del lavoro e delle politiche sociali, dell'interno e dell'istruzione, è stato approvato dal Consiglio dei ministri nel giugno del 2010.

ne nella nostra società e di rientro nel Paese di origine si consolidino di pari passo».

Posizioni simili sono espresse da esponenti della maggioranza che ha prodotto il Piano nell'ambito del dibattito politico che ha circondato l'emanazione dell'Accordo e, più in generale, ha affrontato l'annosa questione della revisione della legge sulla cittadinanza. In un articolo pubblicato nel gennaio del 2010[10], ad esempio, Alfredo Mantovano ha dichiarato quanto segue: «due terzi degli immigrati in Italia non hanno la prospettiva di rimanerci, ma, come hanno dimostrato recenti e serie indagini sulla questione, puntano a vivere nel nostro Paese un certo numero di anni per mettere da parte risparmi, acquisire professionalità, far frequentare scuole italiane ai figli, e poi tornare con questo bagaglio nel loro Paese d'origine. Ora, se questa è la prospettiva di due immigrati su tre, dobbiamo chiederci a che può servire loro avere la cittadinanza?». Argomenti di questo tipo, ma in forma più dettagliata, sono contenuti anche nel "Manifesto sulla cittadinanza italiana" della Fondazione *Magna Charta*, dove si afferma che «in questa fase storica, l'emigrazione temporanea per motivi economici e senza implicazioni di cittadinanza è la regola della mobilità internazionale, non l'eccezione», e che è quindi necessario governare le migrazioni non «estendendo i confini della cittadinanza» ma «favorendo la mobilità internazionale degli immigrati, con visti temporanei di lavoro e accordi con i paesi di provenienza».

La visione espressa dal Piano e dai discorsi qui richiamati è riconducibile al modello del lavoratore-ospite, rappresentato paradigmaticamente dalla Germania, quantomeno in una sua fase storica. Tale modello, in un saggio di qualche anno fa, è stato definito da Giovanna Zincone *multiculturalismo esclusivo statalista*, in quanto gli immigrati non sono invitati ad abbandonare la lingua madre né i propri tratti culturali poiché si auspica un loro ritorno nel paese di origine (2009: 32). Il rispetto della "diversità" culturale, dunque, sembra essere finalizzato a rendere più probabile il ritorno dei non cittadini, e si pone perciò come una scelta strumentale e ben poco "progressista".

10 *E ora non parliamo di cittadinanza breve. L'unica soluzione è la linea dura*, pubblicata su *Libero* il 09-01-2010.

Il secondo punto cardine della versione italiana della *civic integration* è costituito da una visione *differenzialista* e *assimilazionista* dell'integrazione (Gargiulo, 2012).

Nel Piano, l'integrazione è così definita: «la consapevolezza di un livello elementare di esperienza comune a tutti gli uomini, che abbatte gli steccati delle ideologie ed è premessa per un incontro sincero e per una accoglienza all'interno dell'alveo tramandato dai nostri padri». Dunque, il modello proposto, detto dell'"Identità Aperta", «si basa sul metodo della possibilità di un incontro autentico fondato sulla conoscenza e sul rispetto di ciò che siamo, ricambiato con la naturale curiosità per l'altrui cultura e tradizione».

Al di là delle dichiarazioni esplicite, l'idea di un incontro aperto tra persone è contraddittoria: l'interazione tra cittadini e non cittadini non è paritaria, dato che i primi sono portatori di una ben definita identità preesistente – l'«alveo tramandato dai nostri padri», «ciò che siamo» – che i secondi sono chiamati a conoscere e rispettare, senza potervi apportare modifiche. Ma il differenzialismo del Piano risulta ancora più evidente in questo passaggio: «i talenti e la creatività delle persone che giungono in Italia devono trovare terreno fertile per una loro piena valorizzazione nei processi economici e sociali ma, al tempo stesso, non possiamo permettere che le diverse tradizioni e culture di provenienza entrino in collisione con il nostro assetto valoriale». L'interazione tra cittadini e non cittadini, dunque, è considerata a priori come labile e instabile: nello specifico, la capacità da parte degli stranieri di inserirsi nel tessuto sociale della comunità ospitante – rappresentato come intrinsecamente coeso – è messa fortemente in discussione. Inoltre, gli immigrati sono visti come potenziali minacce, la cui pericolosità può essere disinnescata soltanto attraverso un processo di radicale assimilazione.

La visione differenzialista che caratterizza la via italiana alla *civic integration* si fa ancora più evidente nei discorsi relativi ai giovani stranieri, descritti dal Piano come persone «che crescono contemporaneamente nell'ambiente famigliare che esprime la loro cultura di origine all'interno della nostra tradizione nazionale». Con riferimento a questi soggetti, gli estensori del Documento ritengono che «per evitare una vita «divisa» che porta inevitabilmente a tensione sociale», sia necessa-

rio «valorizzare quanto esiste di edificante nella loro tradizione, sottolineando – certamente senza sconti – le affinità e i punti di contatto e prevedendo percorsi di integrazione effettiva e piena».

Qui, a essere marcata in maniera netta, è la differenza tra due universi culturali: quello del contesto di origine – di cui i genitori sembrano essere rappresentanti fedeli e acritici – e quello dell'ambiente di arrivo – descritto come unitario, monolitico, sedimentato in una vera e propria «tradizione nazionale». Questa differenza è affermata peraltro in maniera discorsivamente ambigua: dapprima vengono evidenziati aspetti positivi della cultura «estranea», per poi insinuare la possibilità che tali aspetti non siano realmente sussistenti.

Quale filosofia dell'integrazione?
Il nesso ambivalente tra nazione e inclusione

L'introduzione dell'Accordo e l'emanazione del Piano – e prima ancora la pubblicazione della Carta dei valori – sono passaggi centrali nel processo costitutivo di una più generale visione o "filosofia" dell'integrazione elaborata nell'ambito delle istituzioni italiane. Questa visione o filosofia si configura come un approccio all'inclusione dei non cittadini dotato di caratteristiche ben precise.

La nuova via alle politiche di integrazione, come si è cercato di mostrare, presenta tratti marcatamente assimilazionisti accanto a contenuti strumentalmente "multiculturalisti". Più in dettaglio, la richiesta di apprendere la lingua e i valori nazionali introdotta dall'Accordo e l'immagine compatta e monolitica della comunità culturale italiana promossa dal Piano – a cui gli stranieri sono chiamati a conformarsi – è accompagnata da una visione temporanea e non strutturale dell'immigrazione.

Eppure, la *civic integration*, ufficialmente, si presenta come una visione "civica" e non "culturale" dei rapporti tra cittadini e non cittadini. Da questa prospettiva, essa si ispira, in teoria, a un modello civico e non etnico di nazione.

Tale rappresentazione è almeno in parte credibile: la Carta dei valori, a cui i sottoscrittori dell'Accordo sono obbligati ad aderire, richiama

soprattutto i princìpi costituzionali; parimenti, i materiali predisposti dal Ministero dell'interno per le sessioni di educazione civica sono di fatto corsi di diritto pubblico. Tuttavia, elementi etno-culturali compaiono continuamente da dietro la facciata dei valori civico-costituzionali. Come già evidenziato, la Carta dei valori fa esplicito riferimento alla cultura greco-romana e alle tradizioni cristiana ed ebraica, mentre il Piano adotta una prospettiva marcatamente culturalista.

Questi documenti, dunque, veicolano un'idea di nazione e una concezione nazionalista fortemente incentrate sul richiamo a presunte tradizioni etno-culturali, mai definite in maniera compiuta e credibile, le quali darebbero sostanza ai valori civici e costituzionali. Esemplificativo dell'indeterminatezza di questa visione della nazione è un passaggio del Piano in cui è fornita una sorta di descrizione dell'identità italiana:

> L'Italia, per storia e posizionamento geografico, è da sempre terra di incontro tra culture e tradizioni differenti che hanno saputo mantenersi – salvo poche e brevi eccezioni – in un equilibrio di rispetto e di pace [...]. L'identità del nostro popolo è stata plasmata dalle tradizioni greco-romana e giudaico-cristiana, che unendosi in maniera originale hanno saputo fare dell'Italia un Paese solidale nel proprio interno e capace di ospitalità e gratuità rispetto a chiunque arrivi dentro i suoi confini. Il rispetto della vita, la centralità della persona, la capacità del dono, il valore della famiglia, del lavoro e della comunità: questi sono i pilastri della nostra civiltà, traendo origine e linfa vitale direttamente da quella apertura verso l'altro e verso l'oltre che ci caratterizza. Nella Costituzione si trova la sintesi formale di questo comune sentire popolare come risultato della convergenza di diverse tradizioni politiche su una visione condivisa di persona e società.

Questo passaggio, al di là dell'enfasi retorica al limite dell'eccesso e dell'insostenibilità storiografica di alcune affermazioni contenute al suo interno, evidenzia nitidamente la vaghezza dei (presunti) tratti fondativi dell'identità italiana, così come mostra in maniera chiara il legame, postulato dagli autori del Documento, tra valori morali e culturali e norme costituzionali.

Se dunque è ampiamente criticata sul piano scientifico (Brown, 1999; Brubaker, 2000; Shulman, 2002), al livello della politica e dei discorsi politici la distinzione tra nazionalismo civico ed etnico può risultare – e in effetti risulta in questo caso – priva di fondamenti. Il tentativo di basare l'identità italiana su valori civici si rivela presto ingannevole, dal momento che tali valori non sono definiti in maniera autonoma ma sono ricondotti alla sfera della cultura e dell'appartenenza etnica. La nazione civica, in altre parole, è un qualcosa la cui esistenza è presupposta ma non concretamente descritta, mentre la nazione etnica è oggetto di definizioni poco credibili.

Gli stranieri, in sostanza, sono chiamati ad adattarsi a un modello di convivenza e ad acquisire un'identità per così dire "al buio", senza cioè avere una cognizione precisa dell'oggetto "nazione" a cui si devono conformare. Alla vaghezza delle prescrizioni culturali, inoltre, non si accompagna una maggiore precisione in altri ambiti: al di là della sfera della cultura, l'integrazione non sembra acquistare una maggiore concretezza definitoria nel campo, ad esempio, delle relazioni economiche o lavorative.

Il che mostra come le istituzioni italiane abbiano fatto propria una nozione ristretta e limitata di "integrazione". Questa nozione, infatti, può essere declinata in vari modi. In generale, può essere letta in un'ottica *materiale* o, al contrario, da una prospettiva *culturale*: detto diversamente, si può ragionare di relazioni tra "autoctoni" e "nuovi arrivati" in termini di disuguaglianze, di distribuzione di potere, di posizione all'interno della struttura sociale ed economica oppure lo si può fare in termini di disposizioni mentali o "tradizionali", di schemi comportamentali dovuti al contesto di provenienza, ecc. Inoltre, se si fa propria una visione del secondo tipo, la trasmissione culturale, soprattutto intergenerazionale, può essere vista come un processo *lineare* e *diretto* oppure *non lineare* e *indiretto*. Nel primo caso, prevale una visione mono-causale, basata su un'idea di influsso non mediato: ad esempio, si ritiene che i genitori trasmettano il proprio "patrimonio culturale" ai figli senza filtri intermedi, oppure che "la comunità" trasferisca direttamente la propria cultura ai propri membri. Nel secondo caso, prevale l'idea del meccanismo e della mediazione: ad esempio, si prende in considera-

zione l'interazione tra le condizioni materiali e le condizioni culturali, il ruolo delle relazioni e dei gruppi dei pari, l'azione delle disuguaglianze economiche.

Se si opta per una concezione culturale, non ci si trova di fronte a una prospettiva unitaria ma a una visione internamente articolata, che, per semplicità, può essere rappresentata come un *continuum*, ai cui estremi si trovano, rispettivamente, il *differenzialismo* essenzializzante e fissista – esistono culture radicalmente, "ontologicamente", diverse – e l'idea di *ibridazione/meticciato* – le culture sono "oggetti" mutevoli e cangianti, mai identificabili e distinguibili l'una dall'altra in maniera completa, e frutto di continui miscugli e contaminazioni. L'integrazione, inoltre, può essere considerata un processo che coinvolge gli *individui* o, al contrario, i *gruppi* di cui questi fanno parte: nel primo caso l'attenzione si concentra sui percorsi che contraddistinguono i singoli immigrati, mentre nel secondo caso il discorso si focalizza sulle comunità, ponendo le scelte individuali e i meccanismi cognitivi che operano a livello degli attori in secondo piano.

Le istituzioni italiane sembrano dunque aver del tutto rinunciato a una prospettiva materiale per aderire a una visione culturalista, in virtù della quale la trasmissione di valori tra generazioni è vista come un processo lineare e diretto, impermeabile a elementi di contesto e indipendente da fattori socio-economici, e la cultura è considerata un oggetto statico, che pervade e avvolge i gruppi umani senza lasciare agli individui alcuna possibilità di reinterpretazione.

Conclusioni

La via italiana alla *civic integration*, come si è cercato di mostrare, si basa su una rappresentazione dei non cittadini quali soggetti radicalmente altri e minacciosi per la sicurezza e l'integrità nazionale, tenuti di conseguenza ad accettare le regole e i – non ben definiti – valori della comunità italiana qualora vogliano continuare a risiedere legalmente in Italia. L'accento posto dalle istituzioni sulla sicurezza come cifra costitutiva dei rapporti tra "autoctoni" e "nuovi arrivati" tende a enfatiz-

zare la dimensione conflittuale, nascondendo o comunque mettendo in secondo piano dinamiche relazionali che, di fatto e al di là dei discorsi politici, contribuiscono, nel quotidiano, alla costruzione di una nazione di cui fanno parte tanto i cittadini in senso formale quanto gli stranieri residenti in Italia.

La logica sottostante all'integrazione civica – pienamente recepita dal modello italiano – è esplicitamente *selettiva*: i soggetti "meritevoli", ossia coloro che possono continuare a soggiornare nel territorio italiano, sono quei non cittadini che soddisfano determinati requisiti, che sono in grado di dimostrare, in particolar modo attraverso il superamento di corsi di lingua e di educazione civica, la propria adesione a standard comportamentali ritenuti accettabili.

La visione che giustifica questa selezione, come emerge in particolar modo dalla lettura del *Piano per l'integrazione*, è di tipo culturalista e differenzialista. La cultura, infatti, non funge da elemento di coesione, di riarticolazione e ricombinazione di una società che accetta l'indefinibilità dei sui valori costitutivi e si apre ai cambiamenti che fanno seguito al contatto con i nuovi arrivati, ma da fattore di divisione e di distinzione, che traccia il confine tra la nazione "autoctona" e gli "altri". Una cultura intesa in questo modo, certamente, più che una risorsa, sembra rappresentare un ostacolo all'integrazione degli stranieri.

Bibliografia

Biondi Dal Monte, F. e Vrenna, M. (2013), *L'accordo di integrazione ovvero l'integrazione per legge. I riflessi sulle politiche regionali e locali*, in Rossi, E., Biondi Dal Monte F. e Vrenna, M. (2013, a cura di), *La Governance dell'Immigrazione. Diritti, politiche e competenze*, Il Mulino, Bologna, pp. 253-287.

Bova, R. (2012), *La Carta dei valori dell'integrazione e della cittadinanza quale esempio di policy per gli stranieri in Italia*, in «Studi emigrazione», XXXIX, 187, pp. 412-429.

Brown, D. (2000), *Contemporary Nationalism. Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, London and New York, Routledge.

Brubaker, R. (1999), *The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between "Civic" and "Ethnic" Nationalism*, in Kriesi, H., Armingeon, K., Slegrist, H., Wimmer, A. (1999, a cura di), Rügger, Zürich, pp. 55-71.

Caponio, T. (2012), *Italia: una transizione incompiuta?*, in Fieri, *Dall'ammissione all'inclusione: verso un approccio integrato? Un percorso di approfondimento comparativo a partire da alcune recenti esperienze europee*, rapporto di ricerca, http://www.cnel.it/271?shadow__documento__altri__organismi=3446

Carrera, S. e Wiesbrock, A. (2009), *Civic Integration of Third-Country Nationals. Nationalism versus Europeanisation in the Common EU Immigration Policy*, Enact, www.ceps.eu/book/civic-integration-third-country-nationals-nationalism-versuseuropeanisation-common-eu-immigrat

Colaianni, N. (2007), *Una "carta" post-costituzionale?*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», www.statoechiese.it

Colaianni, N. (2009), *Alla ricerca di una politica del diritto sui rapporti con l'Islam (Carta dei valori e Dichiarazione di intenti)*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», www.statoechiese.it

Cuttitta, P. (2013), *L'accordo di integrazione come caso di discriminazione istituzionale in Italia*, in Grasso, M. (2013, a cura di), *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*, Roma, Ediesse.

Cuttitta, P. (2014), *Mandatory Integration Measures and Differential Inclusion: The Italian Case*, in «Migration & Integration», DOI 10.1007/s12134-014-0410-0.

Denaro, R. (2014), *La Costituzione spiegata ai migranti: un Muslim test tra le righe della Carta dei valori*, in Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014, a cura di), pp. 271-284.

Gargiulo, E. (2012), *Discorsi che dividono: differenzialismo e attacchi al legame sociale nell'Accordo di integrazione*, in «Rassegna italiana di sociologia», LII; 3, pp. 497-523.

Gargiulo, E. (2014), *Dall'inclusione programmata alla selezione degli immigrati. Le visioni dell'integrazione nei documenti di programmazione del governo italiano*, in «Polis», XXVIII, 2, pp. 221-250.

Goodman, S.R. (2010), *Integration Requirements for Integration's Sake? Identifying, Categorising and Comparing Civic Integration Policies*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», XXXVI, 5, pp.753-772.

Jacobs, D. e Rea, A. (2007), *The End of National Models? Integration Courses and Citizenship Trajectories in Europe*, in «International Journal of Multicultural Societies», IX, 2, pp. 264-283.

Joppke, C. (2007), *Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, in «West European Politics», XXX, 1, pp. 1-22.

Joppke, C. e Morawska, E. (2003), *Towards Assimilation and Citizenship. Immigrants in Liberal Nation-States*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Kostakopoulou, D. (2010), *The Anatomy of Civic Integration*, in «The Modern Law Review», LXXIII, 6, pp. 933-958.

Priori, A. (2014), *Identità e credito: postculturalismo, politiche della sicurezza e welfare comunitario nel «modello italiano di integrazione»*, in Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014, a cura di), pp. 197-223.

Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014), *A misura di integrazione. L'Accordo ed il Piano per l'integrazione nel sistema delle politiche migratorie*, in Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014, a cura di), pp. 31-97.

Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014, a cura di), *Il dovere di integrarsi. Oltre il logos multiculturalista*, Roma, Armando.

Shulman, S. (2002), *Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism*, in « Comparative Political Studies», XXXV, 5, 554-585.

Suvarierol, S. (2012), *Nation-freezing: Images of the Nation and the Migrant in Citizenship Packages*, in «Nations and Nationalism», XVIII, 2, pp. 210-229.

Zincone, G. (2009), *Il passaggio al primo piano*, in Zincone G. (2009, a cura di), *Immigrazione: segnali di integrazione*, Il Mulino, Bologna, pp. 7-67.

Zorzella, N. (2011), *L'accordo di integrazione: ultimo colpo di coda di un governo cattivo?*, in «Diritto, immigrazione e cittadinanza», XIII, 4, pp. 59-71.

Zorzella, N. (2014), *Il dovere di integrarsi secondo la legge*, in Russo Spena, M. e Carbone, V. (2014, a cura di), pp. 121-144.

Indice